PROSOPOGRAFIA ISIACA

II. PROSOPOGRAFIA STORICA E STATISTICA DEL CULTO ISIACO

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M.J. VERMASEREN†

M.E.C. VERMASEREN-VAN HAAREN ET MARGREET B. DE BOER

TOME CENT-TREIZIÈME

FABIO MORA

PROSOPOGRAFIA ISIACA

II. PROSOPOGRAFIA STORICA E STATISTICA
DEL CULTO ISIACO

FABIO MORA

PROSOPOGRAFIA ISIACA

II. PROSOPOGRAFIA STORICA E STATISTICA DEL CULTO ISIACO

E. J. BRILL
LEIDEN • NEW YORK • KØBENHAVN • KÖLN
1990

Il presente volume e stato stampato con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISSN 0531-1950
ISBN 90 04 09232 3 (set)
ISBN 90 04 09235 8 (this vol.)

© *Copyright 1990 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands*

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

A

UGO BIANCHI

INDICE

Premessa ix

Piante x

I. La partecipazione delle donne al culto isiaco
1. La figura di Iside e l'interesse delle donne per il culto 1
2. Delo 7
3. Oriente greco 15
4. Italia e province 25

II. Isismo ed organizzazione del mondo divino
1. Iside, Sarapide, Anubi, (Arpocrate) e le altre divinità a Delo 30
2. Gli dèi isiaci tra culto esclusivo e forme strutturate nell'Oriente greco 34
3. Cenni statistici sull'interesse per Iside, Serapice ed altre divinità in Italia e nelle province 43

III. Iside nelle aretalogie
1. L'aretalogia di "Menfi" 47
2. L'aretalogia di Maronea 59
3. Il primo inno di Isidoro 66

IV. Iside a Roma e sul Campidoglio
1. Iside a Roma e sul Campidoglio in epoca tardo-repubblicana 72
2. Iside a Roma in epoca giulio-claudia e flavia 87

Conclusione 113

Appendice. Due applicazioni dell'*analyse des correspondances*
1. Analisi onomastica dei fedeli dei culti orientali a Delo 122
2. Analisi della distribuzione geografica dei culti orientali in Italia 125

Tabelle
Le donne nel culto isiaco a Delo 131
Le donne nel culto isiaco in Oriente 135
Le donne nel culto isiaco in Italia e nelle Province 146
Gruppi divini nelle dediche a Delo 151
Gruppi divini nelle dediche in Oriente 154
Divinità nelle dediche in Italia e nelle Province 159

Indici (autori antichi, autori moderni, divinità, persone, luoghi, tematiche principali, altri concetti) 162

PREMESSA

Il presente studio vuole costituire un primo tentativo di raggiungere una migliore comprensione del culto isiaco, applicando metodi statistici ai dati prosopografici raccolti nel nostro *Corpus Prosopographicum Religionis Isiacae* (tranne quelli dell'Addendum).

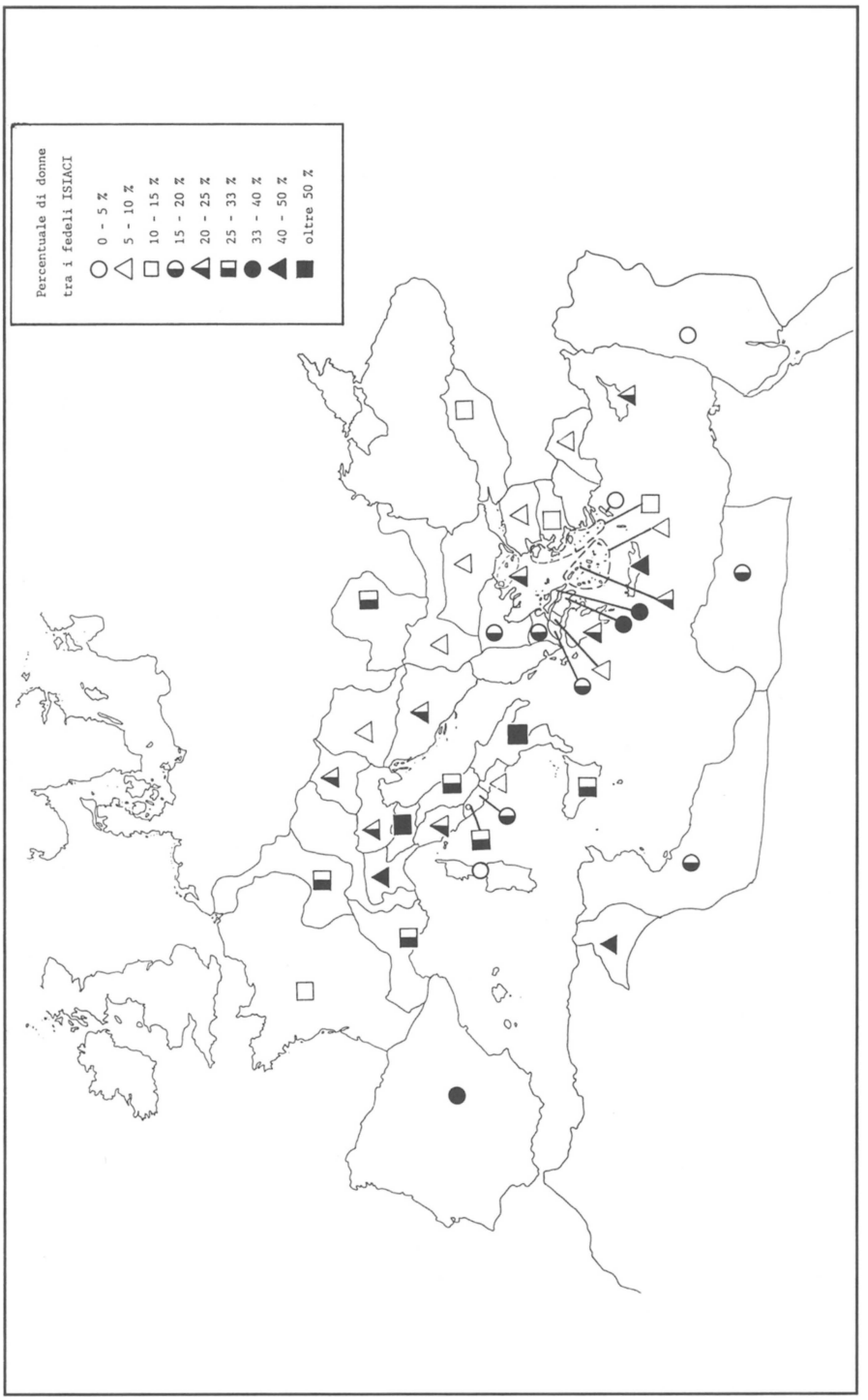
Per questo motivo abbiamo privilegiato l'indagine statistica su due tematiche di particolare rilievo per una comprensione non solo sociologica ma anche "teologica" del culto isiaco: l'effettivo ruolo delle donne in questo culto, anche in relazione all'idea (per noi infondata) di Iside come dea della donne, e la struttura interna del raggruppamento di divinità isiache (Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate); con queste indagini abbiamo inteso sostituire un'indagine sistematica, molto attenta alla distribuzione dei fenomeni nel tempo e nello spazio, alla tendenza a cercare in singoli testi episodiche conferme alle proprie tesi.

La preoccupazione di inserire queste indagini di tipo statistico in una prospettiva più ampia, che possa illuminare sul significato dei fenomeni accertati, ci ha suggerito di completare la nostra indagine con una riflessione sulla letteratura isiaca, in cui emerge con prepotenza la problematica del rapporto tra Iside ed altre figure divine, e con uno studio, basato su una rilettura delle fonti storiche, delle reazioni dei diversi ambienti romani alle divinità egizie: due aspetti tra loro complementari dell'interazione tra il culto isiaco ed altri ambiti religiosi.

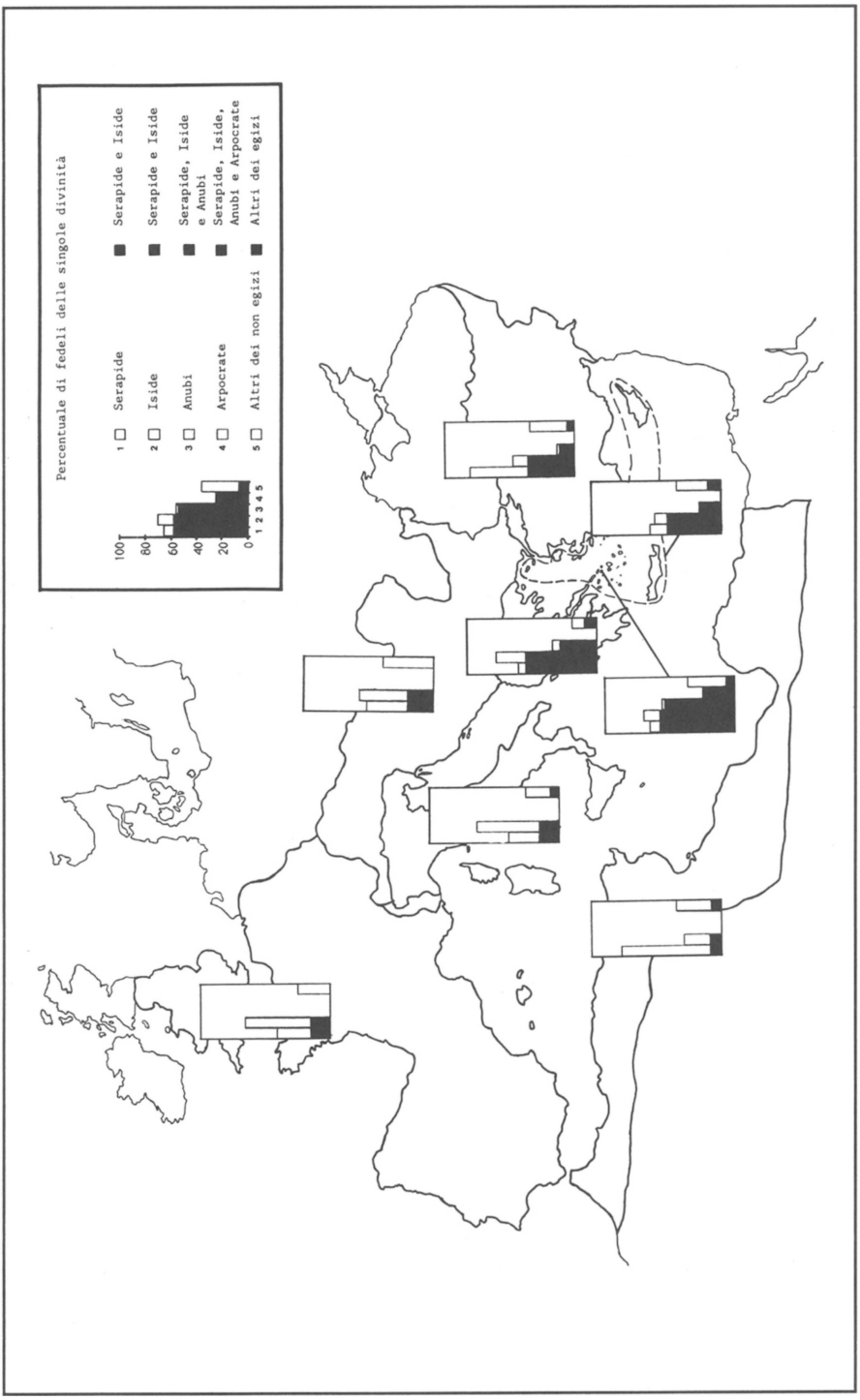
Lo scopo di questo lavoro era di verificare la possibilità di rinnovare la ricerca sulla diffusione nel mondo antico di taluni culti (cosmopolitici) in ambiti diversi da quello originario (per un processo di diffusione spontanea, in opposizione ad una missione che trovi le sue motivazioni nella tensione universalistica del culto stesso) con una ricerca più attenta al rapporto fedele-divinità, indagato in maniera statistica e sistematica, e alle diverse forme che in luoghi e tempi diversi si possono cogliere in uno stesso culto, in virtù della sua interazione con l'ambiente. Pertanto i risultati ottenuti (per cui rinviamo alla Conclusione), pur costituendo alcune premesse di una reinterpretazione globale del culto isiaco, che però al momento ci sembra obiettivo piuttosto remoto, sono soprattutto rivolti a porre il problema di un diverso approccio categoriale e metodologico nella descrizione di questi culti cosmopolitici e a suggerire alcune prospettive di ricerca sul culto isiaco e più in generale sui culti cosmopolitici e "a mistero" e sull'integrazione di culti diversi in un ambiente.

Nel licenziare questo lavoro il mio ringraziamento va al prof. Ugo Bianchi che ha rivolto la mia attenzione verso questa affascinante problematica ed ha guidato con mano esperta e sicura la mia ricerca ed al prof. Pierre Lévêque che l'ha seguita con molto interesse, preziosi consigli e decisivi incoraggiamenti.

Pianta 1


Percentuale di donne
tra i fedeli ISIACI
0 - 5 %
5 - 10 %
10 - 15 %
15 - 20 %
20 - 25 %
25 - 33 %
33 - 40 %
40 - 50 %
oltre 50 %

Pianta 2


Percentuale di fedeli delle singole divinità
100
80
60
40
20
0
1 2 3 4 5
1 Serapide
2 Iside
3 Anubi
4 Arpocrate
5 Altri dei non egizi
Serapide e Iside
Serapide e Iside
Serapide, Iside e Anubi
Serapide, Iside, Anubi e Arpocrate
Altri dei egizi

CAPITOLO PRIMO

LA PARTECIPAZIONE DELLE DONNE AL CULTO ISIACO

1. La figura di Iside e l'interesse delle donne per il culto.

In una recente dissertazione, poi pubblicata nella collana *EPRO*, la Heyob[1] ha insistito sull'importanza della donna nel culto isiaco, con un'analisi non troppo convincente, sotto diversi aspetti, che intendiamo qui ripercorrere, sulla base della nostra ricerca prosopografica; parecchie perplessità suscita in particolare l'interpretazione complessiva della figura di Iside, su cui la Heyob fonda la propria riflessione.

1.1 Iside dea delle donne?

Per la studiosa americana[2], che si rifa all'analisi, insufficiente sul piano storico-religioso, del Michaïlidis[3], il tratto dominante della dea è la sua amorosa devozione ad Osiride ed il suo amore materno per Horos: più in particolare nel mondo greco-romano Iside rappresenterebbe soprattutto la moglie fedele e la protettrice della vita familiare, la cui storia poteva

---

[1] S. K. Heyob, *The cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden 1975 (EPRO 51).

[2] Heyob, *op.cit.*, 44.

[3] G. Michaïlidis, *Contribution à l'étude de la Grande Déesse en Égypte, II, Isis déesse de l'amour*, Bull. Inst. Ég. 37, 1956, 191-213, che accosta, senza inserirli in una prospettiva diacronica, testi d'epoca assai diversa (dai testi delle Piramidi all'Asclepio) ed accezioni diverse del termine amore (in particolare amore familiare, amore per la divinità, sincerità di culto). Ancor meno accettabile il modo in cui fa confluire (*Contribution à l'étude de la Grande Déesse en Égypte*, I, Bull.Inst.Ég. 36, 1953-55, 448) in una tipologia troppo generica (quella di "dea femminile") figure piuttosto diverse ed in particolare le dee il cui paredro è un dio in vicenda, secondo la nota terminologia del Bianchi (Ishtar e Dumuzi, Astarte e Adonis) e dee che sono il doppione di una divinità maschile (Amonit-Amon), per interpretarle poi come *disiecta membra* della Grande Dea primitiva, di cui vi sarebbero tracce - non precisate - in Grecia (*ibid.* 452): l'interpretazione della divinità femminile in termini di *Götterspaltung und Göttervereinigung* della Grande dea appare assai poco convincente così come l'esplicito accostamento al culto accordato alle diverse parti del corpo di Osiride (*ibid.* 451).

servire da modello (*pattern*) ai legami familiari[4] e con cui era naturale per le donne identificarsi, perché nel mito era descritta come una moglie esemplare ed una madre dalle emozioni molto umane[5].

Assai discutibile ci sembra il modo in cui la Heyob fonda questa interpretazione sul presupposto, mai dimostrato, che le donne cercassero l'identificazione con una divinità specificamente femminile. Ma se Iside protegge un'ampia sfera di attività umane, complessivamente intese, e non settorialmente distinte come avviene nel politeismo classico[6], questa originalità della figura divina riguarda tutti i fedeli e non le donne in particolare[7]: il modo in cui Iside supera queste distinzioni dipartimentali deve essere approfondito in prospettiva storico-religiosa[8] e non semplicisticamente ridotto all'occasione (od al frutto?) di un'identificazione fra uomo e divinità[9].

Tra gli altri attributi della dea vi è, certamente, la sua relazione con l'amore, la nascita e la sessualità: nessuno di questi elementi può però essere considerato come "protezione di funzioni esclusivamente femminili" e pertanto appare generica l'analisi della Heyob che interpreta in questo modo tutti i riferimenti alla fertilità ed alla nascita[10]. In

---

[4] Heyob, *op.cit.*, 44, che cita testualmente R. E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World*, London 1971, 41: "Isis in the Graeco-Roman world *was above all else the faithful wife and indeed the divine patroness of family* life and instructress in such domestic arts as weaving and spinning... She was esteemed as the model spouse... The tale of Isis and Osiris, whatever the discrepancies of detail, could serve as *the pattern of family bonds of affection*" (i corsivi nel testo sono nostri).

[5] "Moreover, Isis has been portrayed in the myth as a model wife and mother with very human emotions. It was natural for women to identify with her... In Isis women found a goddess who was essentially their own": Heyob, *op.cit.*, 48.

[6] Come osserva Heyob, *op.cit.*, 48 paragonando Iside a Diana e Venere, nella prospettiva però ingannevole secondo cui il fedele cerca l'identificazione col modello rappresentato dalla divinità.

[7] Se è vero che Iside era vista come "protectress during the most important occasions of the life-cycle--birth,marriage and death" (situazioni che riguardano gli individui di entrambi i sessi) ci sembra forzato il passaggio con cui questa "protezione globale" è riferita in modo particolare alle donne: "All of these matters were of primary concern to women, and it was they who sought Isis out most eagerly to fill a need which the Greek and Roman religions failed to fill": Heyob, *op.cit.*, 80.

[8] v. oltre, cap.III., *Iside nelle aretalogie.*

[9] Si vedano le importanti osservazioni di F. Dunand, *La figure animale des dieux en Egypte hellénistique et romaine*, in P. Lévêque-M. M. Mactoux (curr.), *Les Grandes Figures Religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984, Paris 1986, 59-72 partic. 68 s. circa l'errore di prospettiva compiuto da quanti insistono sull'identificazione tra sofferenze umane e sofferenza divina per spiegare la popolarità di Iside ed Osiride in epoca tarda: "On peut se demander s'il n'y a pas là une erreur de perspective, une projection sur les sociétés antiques d'attitudes mentales fortement marquées par un christianisme dans lequel l'identification du fidèle au Christ souffrant est devenue un thème prédominant. L'importance des représentations non-humaines des dieux, qu'elles soient animales ou hybrides, en Égypte pharaonique comme dans l'Égypte tardive, nous amène a douter que les hommes de ces sociétés aient recherché, dans les figures des dieux, une sorte des double idéalisé, une image de leur propre humanité".

[10] Heyob, *op.cit.*, 48: "Hathor and Isis...who were primarily goddesses of fertility and birth. Isis, then, was the protectress of these *exclusively female functions*" (il corsivo nel

particolare la protezione durante il parto non si configura di per sé, per lo meno nel politeismo classico, come il compito di divinità "delle donne" (è ad es. compito di Artemide e non di Demetra, per cui si conoscono riti delle donne).

L'analisi concreta della venerazione, da parte di uomini e donne, di Bubasti smentisce in ogni caso l'idea della Heyob. Un uomo era sacerdote di Iside Bubasti a Rodi[11], un altro pose una dedica ad Iside Bubasti in Pannonia[12], marito e moglie posero una dedica ad Anubi, Iside Pelagia ed Iside Bubasti a Iaso in Caria[13]; una donna è ricordata come sacerdotessa *Bubastium* a Roma[14]. Due donne sono separatamente ricordate come *bubastiacae*[15]: è possibile che il termine indicasse i membri di un collegio di fedeli, o almeno, più genericamente, un'intensa relazione con la dea, ma ci sembra molto discutibile dedurre, come fa la Heyob[16], dalla presenza di due forme femminili e nessuna maschile del termine il carattere esclusivamente femminile del collegio.

Neppure l'affinità con Afrodite (che, pur presiedendo all'attività sessuale non è una dea delle donne[17]), la relazione col matrimonio o l'istituzione dei rapporti di parentela ci sembrano costituire ragioni specifiche di un particolare omaggio verso la dea da parte delle donne e di una loro ricerca della sua protezione.[18] Gli elementi *specificamente* "femminili" di Iside si riducono quindi all'affermazione che essa è invocata dalle donne[19] e all'idea, in *P.Oxy.*1380, che Iside ha concesso la stessa *dynamis* a uomini e donne[20]: ci sembra eccessivo interpretare, questa affermazione, isolata in un testo che raccoglie affermazioni assai disparate e di valore assai diverso, come un riassunto di tutte le attività di Iside a favore delle donne (della cui liberazione sarebbe stata una delle

---

testo è nostro).

11 Il n. B 1271: *SIRIS* 173. (I fedeli sono univocamente individuati dalla lettera che indica le diverse sezioni della nostra Prosopografia e dal proprio numero d'ordine, come abbiamo spiegato nella Prefazione della Prosopografia).

12 Il n. D 77: *SIRIS* 664.

13 I nn. B 641 e 642: *SIRIS* 274.

14 Il n. C 250: *SIRIS* 423.

15 I nn. C 82 e 112, rispettivamente ad Ostia e Roma: *SIRIS* 534 e *SIRIS* 422.

16 Heyob, *op.cit.*, 71.

17 Si noti però che, nonostante le identificazioni di Iside con Afrodite, quest'ultima tradizionalmente sovrintende ai piaceri d'amore (W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, tr. it. *I Greci*, Milano 1984, 224-229), mentre Iside sembra richiedere (e proteggere) un certo grado di castità dai suoi fedeli (di entrambi i sessi!): Heyob, *op.cit.*, 66-69.

18 Heyob, *op.cit.*, 48 così introduce l'analisi di queste caratteristiche: "Proceeding from her proclamation that she was the patroness of women, Isis in her aretalogy gives *several specific reasons* why women especially owed her homage and looked to her for protection" (il corsivo nel testo è nostro).

19 Ἐγώ εἰμι ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη (M 10).

20 σὺ γυναιξὶν ἴσην δύναμιν τῶν ἀνδρῶν ἐποίησας: 214-6; il riferimento potrebbe essere piuttosto alla presenza in Egitto di una regalità femminile che non ad una generalizzata eguaglianza dei sessi.

prime portavoci)[21].

1.2 Iside dea madre

Ritornando sul problema del carattere materno della dea per evidenziare il modo con cui veniva compresa dalle donne la Heyob insiste sull'idealizzazione del carattere materno di Iside che la rendeva per le donne *a model of inspiration in the circumstances of domestic life.* Gli argomenti addotti non paiono però decisivi, soprattutto per quanto riguarda la comprensione greco-romana della dea: il motivo della dea che allatta sembra piuttosto egizio che non specificamente isiaco[22], il tema di Iside *lactans* quasi non compare a Pompei[23] e nella documentazione epigrafica si ha una *sola* dedica per la coppia Iside ed Arpocrate[24].

Assai forzato ci sembra il tentativo di ricondurre al modello familiare (seppur insistendo su un'ipotesi altrui) anche l'uso degli epiteti, dal carattere politico piuttosto evidente e tra loro solidali (anche per quanto riguarda gli ambiti di diffusione geografica), di *domina, regina, augusta*: del resto la Heyob riconosce il peso delle obiezioni avanzate dal Malaise contro il tentativo[25] di spiegare l'epiteto *augusta* con l'identificazione[26] di Iside coi *Lares*, pur dichiarandosi scettica circa il significato politico dell'epiteto[27].

Infine il tema, illustrato dal Tran Tam Tinh[28] e sorto – a quanto pare – nel I sec. d.C. a Roma, di Iside e Serapide che si baciano rinvia sì al loro "matrimonio", ma non necessariamente in relazione con la felicità coniugale degli sposi né in quanto la coppia divina costituisca un modello

---

21 Heyob, *op.cit.*, 52: "Isis, perhaps *one of the first advocates of women's liberation* ... This seems to be a sort of summation of all of her other activities on behalf of women." (il corsivo è nostro).

22 Più esattamente il tema è isiaco anche in virtù dell'assimilazione di Iside ad altre dee egizie: F. Dunand, *Religion populaire en Egypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leiden 1979 (EPRO 76), 60 s.; non ci sembra pertanto possibile dimostrare su queste basi una forte relazione materna tra Iside e Arpocrate (Heyob, *op.cit.*, 74-77), quanto il suo carattere di "nutrice/fonte di nutrimento".

23 Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompei. Images et cultes*, Paris 1964, ricorda solo una rappresentazione di Iside *kourotrophos* (n. 99) e riconosce la mancanza di sensibilità degli isiaci di Pompei per questo genere di rappresentazione.

24 *IG* X, II 1, 81, a Tessalonica nel II-I sec.a.C., posta dal n. B 947.

25 G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie en dehors de l'Égypte*, Paris 1884, 129; Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompei. Images et cultes*, Paris 1964, 103-109.

26 La relazione eventualmente rintracciabile tra il gruppo dei *Lares* e la dea Iside non può evidentemente essere un'identificazione, ma solo una giustapposizione, od una più stabile connessione, in ambito cultuale (in contesti da specificare).

27 Heyob, *op.cit.*, 79. Lo scarso uso dell'epiteto *augustus* per il dio Sarapide non dimostra il carattere non politico del termine quanto piuttosto un diverso approccio, sotto questo rispetto, alle due divinità; a frenare l'interpretazione politica di Serapide è probabilmente anche la gelosa difesa, in epoca tardo-repubblicana, della figura di Giove Capitolino dalla sovrapposizione di figure divine straniere, per cui v. Cic., *de nat. deorum*, 1, 29.

28 *Isis et Sérapis se regardant*, RA 28, 1970, 55-80.

esemplare[29]: il tema delle nozze tra due divinità cosmiche è infatti ben noto, ma con significato assai diverso, in vari ambiti storico-religiosi. Il fatto poi che i padri della Chiesa critichino gli amori degli dèi Olimpici ma non la relazione tra Sarapide ed Iside dipenderà piuttosto dalla mancanza nella tradizione mitologica egizia del tema, urtante per il monoteismo cristiano, degli amori (e conseguenti genealogie) divini.

1.3 Aspetti mistici e soteriologici

Nell'insistere sul carattere materno di Iside la Heyob, come esaspera la portata piuttosto limitata di taluni argomenti, così interpreta secondo un'assai generica categoria di "maternità" altri fattori, che richiederebbero un'analisi assai più precisa, ed in particolare l'identificazione con la Madre degli dèi.

I punti di contatto tra le due divinità devono essere cercati in maniera assai più specifica nei loro aspetti "mistici", cui si deve ricondurre sia la loro connessione con la fertilità sia la loro suscettibilità verso tematiche più specificamente soteriologiche. L'identificazione tra Iside e Cibele, più che confermare la (generica) etichetta materna applicata alle due dee, dipende cioè, in forme da approfondire in maniera puntuale negli specifici contesti in cui si verifica, dalla loro relazione con un paredro soggetto ad una "vicenda" annualmente commemorata con riti insieme funebri e lieti.

La loro "maternità" non è quindi il sentimento umano di una relazione familiare ma è piuttosto condizione di una particolare interferenza tra mondo divino ed umano, che viene annualmente rinnovata sul piano rituale, sia in relazione col ritmo alternante della vegetazione[30] sia con il destino dell'individuo e con garanzie (più chiare negli sviluppi propriamente misterici) circa la sua sorte ultraterrena.

Del tutto inaccettabile, perché troppo riduttiva, appare comunque l'interpretazione psicologistica che la Heyob dà degli aspetti mistici e soteriologici del culto isiaco (dopo averli abbastanza correttamente delineati[31]), insistendo sulla profonda soddisfazione emotiva che le donne ottenevano dalla partecipazione ai misteri[32].

L'esame dei dati non conferma neppure la prevalente associazione con le donne della preoccupazione per l'aldilà, su cui argomenta la Heyob[33].

---

[29] Heyob, *op.cit.*, 71.44; Witt, *l.cit.* sopra alla n.4

[30] Per il superamento del concetto di "dio della vegetazione" si vedano le ricerche con cui il Bianchi ha formulato la propria distinzione ed articolazione di elementi mistici, misterici e misteriosofici in un vasto e diffuso complesso cultuale che comprende quelli che erano indicati come culti della vegetazione e di fecondità e culti misterici: ad es. Bianchi, *Initiation, mystères, gnose*, in C. J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Numen Suppl. 10, 1965, 154-171; id., *Prometeo, Orfeo, Adamo*, Roma 1976, 79-94.

[31] Heyob, *op.cit.*, 54-64: per quanto riguarda l'esistenza (*ibid.* 57 s.) di misteri isiaci è necessario distinguere gli aspetti mistici del culto dai suoi sviluppi misterici, a partire dal I sec. d.C.: U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?* in G. Piccaluga (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 9-36, partic. 32.

[32] Heyob, *op.cit.*, 64.

[33] Heyob, *op.cit.*, 64: "these frequent occurences of Isiac phrases and objects specifically

La rappresentazione in veste isiaca su molte stele funebri ad Atene nel I-II sec. d.C. non appare particolarmente significativa in questo contesto. La richiesta ad Osiride del *refrigerium* per il defunto non è affatto rivolta a soddisfare, sul piano emotivo, l'elemento femminile: due uomini chiedono il *refrigerium* per le mogli morte[34], una coppia di genitori per il figlio[35] mentre un'altra richiesta di *refrigerium* per una donna[36] non contiene l'indicazione di chi l'ha effettuata; una formulazione lievemente diversa è impiegata in un'altra richiesta simile per una donna[37], anch'essa priva dell'indicazione di chi l'ha effettuata. La situazione così documentata contrasta quindi nettamente, per quanto riguarda un'eventuale differenziazione delle prospettive soteriologiche dei due sessi, con l'interpretazione, prospettata poco oltre, di un'imitazione da parte delle donne del lamento di Iside per Osiride, in virtù dell'identificazione del parente morto con Osiride[38]; anche la relazione tra oggetti connessi con prospettive soteriologiche e le donne appare tutt'altro che esclusiva[39]. Concordiamo pertanto nel riconoscere l'esistenza di una sensibilità soteriologica nell'Isismo, come in altri ambiti, anche fra le donne, ma riteniamo tutt'altro che documentate una specificità di forme della soteriologia diffusa le donne e, a maggior ragione, una prevalente attenzione femminile per questa problematica.

Ancor meno fondato ci sembra studiare la relazione fra le donne ed il culto isiaco insistendo sugli aspetti emotivi che contraddistinguerebbero la partecipazione femminile: in questo caso il gioco degli stereotipi si raddoppia pericolosamente, in quanto all'interpretazione assai riduttiva in chiave emotiva delle problematiche soteriologiche si aggiunge (un po' sorprendentemente in un'autrice non priva di spunti femministi) una preconcetta correlazione tra partecipazione religiosa femminile ed atteggiamento emotivo. Per lo stesso motivo ci sembra altrettanto discutibile l'idea che l'aspetto penitenziale dell'Isismo[40] rappresentasse un

---

connected with the concerns of life after death and *their association with women in a majority of instances* illustrates the deep emotional satisfaction that women obtained from participation in these mysteries" (il corsivo è nostro); la dimostrazione di una particolare connotazione femminile della soteriologia ultraterrena isiaca (e quindi di una sua maggiore rilevanza fra le donne piuttosto che fra gli uomini) richiederebbe una documentazione assai più ampia e rigorosa.

34 Il n. C 132 per il n. C 57 ed il n. C 120 per il n. C 109 (rispettivamente *SIRIS* 459. 461).

35 Il n. C 247 e il n. C 248 per il n. C 249: *SIRIS* 462.

36 Il n. C 188: *SIRIS* 460.

37 Il n. C 160: *SIRIS* 463.

38 Il testo di Eliano (*nat. Anim.* 10, 23) citato documenta solo (in maniera indiretta) l'identificazione dei defunti con Osiride, in quanto ricorda che gli Egizi a Copto onoravano Iside, oltre che con altri riti sacri, anche onorando col lutto mariti, figli o fratelli.

39 Ad es. la *cista mystica* (che la Heyob, *op.cit.*, 61 utilizza come prova della preoccupazione femminile per l'aldilà) compare nelle sepolture di due o tre uomini (C 348: *SIRIS* 543, C 218: *SIRIS* 596 e probabilmente C 207: *SIRIS* 464), in quelle poste per due donne (C 70: *SIRIS* 446, C 86: *SIRIS* 448) dai mariti e in un'altra sepoltura femminile (C 2: *SIRIS* 508), oltre che in quella di una persona il cui nome non viene ricordato (*SIRIS* 386).

40 Documentazione in Heyob, *op.cit.*, 64 ss.: nel valutare le testimonianze qui raccolte bisognerebbe forse tener conto anche dell'atteggiamento polemico delle fonti (in particolare Giovenale) verso comportamenti religiosi estranei alla tradizione classica.

ulteriore sbocco emotivo soprattutto per le donne che aderivano al culto[41]. In una prospettiva mistica (piuttosto che misterica) va interpretato anche l'uso di dedicare alla dea i bambini (documentato dalla frequenza del cosidetto *Horuslocke* nelle raffigurazioni di fanciulli a partire dal II sec. d.C.), senza che vi si debba ritrovare una conferma del ruolo del modello familiare nel culto isiaco[42].

1.4 Il ruolo della ricerca documentaria.

Nell'analisi della documentazione epigrafica, per comprensibili ragioni, la Heyob si limita a considerare la percentuale di testi in cui compaiono donne, dato che non risulta però molto significativo: ciò che però manca nella sua analisi è il tentativo di approfondire le circostanze e le cause concrete della presenza femminile. La documentazione raccolta si riduce in definitiva ad un elenco privo di spessore statistico, perché trascura di approfondire, in contesti specifici, il rapporto tra presenza maschile e femminile nel culto isiaco: d'altra parte il ruolo di questo capitolo nell'economia complessiva del lavoro non è quello di indagare sulle circostanze che favorirono la partecipazione femminile al culto, ma di confermare quella partecipazione di cui nei capitoli precedenti si sono spiegate (in modo a nostro avviso piuttosto preconcetto e poco accettabile) le ragioni teoriche. La ricerca che svolgiamo qui di seguito è rivolta invece proprio a cercare, nell'analisi della documentazione epigrafica, elementi utili alla comprensione del culto isiaco e più in particolare del suo rapporto con gli ambienti in cui si diffuse.

2. *Delo*[43]

L'abbondanza di testi relativi al culto isiaco ritrovati a Delo rende possibile un'analisi particolareggiata della partecipazione femminile ad esso, tanto più significativa data l'importanza di questo santuario, sia per il culto isiaco, sia per il mondo greco.

2.1 Studi precedenti.

La Heyob si limita a stabilire la percentuale di iscrizioni in cui

---

41 "The Isiac religion provided a further emotional outlet *particularly for female followers* in its penitential aspect": Heyob, *op.cit.*, 64 (il corsivo è nostro).

42 "Of particular interest in terms of the Isiac religion as a family cult are istances of children dedicated to the religion by their parents": Heyob, *op.cit.*, 77

43 La numerazione seguita dei fedeli è quella della nostra Prosopografia (v.sopra, n.11); i numeri seguiti dalla sigla B. rinviano invece alla Prosopografia di M.-F. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris 1977, 315-406. Le sigle *Cat.* e *Inv.* si riferiscono ai cataloghi di sottoscrittori ed agli inventari di offerte: le concordanze coi testi epigrafici sono riportate nelle prime pagine della nostra Prosopografia, cui si rinvia anche per le abbreviazioni usate per le raccolte epigrafiche.

compaiono donne[44] e a riportare le proporzioni di donne presenti in alcuni *Cataloghi*[45].

Molte perplessità suscitano invece le analisi della Baslez sulle donne nei culti orientali a Delo, come del resto gran parte della sua ricerca. La tabella relativa alla partecipazione delle donne alle sottoscrizioni[46] appare alquanto scorretta sia sul piano formale, perché, non precisando i testi epigrafici analizzati, impedisce di controllare i dati proposti, sia sul piano sostanziale (di alcune cifre proposte non si riesce ad immaginare in alcun modo l'origine), sia sul piano concettuale.

Del resto le statistiche sembrano in genere risentire sia dell'apriorismo con cui la Baslez cerca ad ogni costo orientali nascosti sotto nomi greci[47], sia del modo assai impreciso e tendenzioso con cui i dati vengono raccolti.

Ad es., in una tabella[48] rivolta a caratterizzare il ruolo delle donne nei culti orientali, volta a distinguere le dediche poste in favore delle donne, quelle poste solo da donne e quelle poste insieme da donne e uomini, mette sullo stesso piano le semplici formule generiche "anche per la moglie", "e la moglie", "anche per la moglie e per i figli" e la menzione di una donna individuata col proprio nome e non solo per la propria funzione. Non solo: ricava da un'analisi così superficiale di un campione generico (ottenuto unendo meccanicamente i fedeli del culto egizio a quelli del culto siriaco) una netta caratterizzazione[49] del ruolo della donna nei "culti orientali" a Delo: "La participation des femmes aux cultes étrangers est donc très différente selon qu'il s'agit des Grecques et d'Italiennes ou d'Orientales".

La prevalenza di donne fenicie e siriache tra quelle che compaiono nelle dediche in un contesto familiare è solo frutto del peso del gruppo di dediche rivolte alle divinità siriache, in cui - secondo le statistiche della Baslez - questa modalità prevale nettamente (anche tra le persone di diversa origine).

Se si analizzano i dati *presentati dalla Baslez* per quanto riguarda il culto egizio si trova infatti *solo* che:

- un abitante forse di Tiro (T[ύριο]ς), il n. 166, pose una dedica anche per la moglie, il n. 905 (viene riportato sotto la voce "associant des femmes"!)
- una dedica fu posta da qualcuno il cui nome non si è conservato per una Sidonia, il n. 551: *in un testo indipendente*, sulla stessa base,

---

[44] Heyob, *op. cit.*, 82 s.
Il dato indicato è di 28 iscrizioni su 247 (11,3%), ricavato dai soli testi presenti in *CE* : nel nostro campione, in cui consideriamo anche le dediche ad altre divinità nel Serapeo e testi non in *CE*, risultano 12 iscrizioni in *IG* XI 4 (prima del 166) di cui 4 relative ad altri culti e 35 in *ID* (dopo il 166), di cui 1 relativa ad altri culti e 7 in cui si ricorda solo una canefora per indicare la data.

[45] Vi è qualche divergenza tra i dati della Heyob ed i nostri, per motivi che ci sfuggono.

[46] Baslez, *op.cit.*, 164.

[47] v. quanto diciamo in Appendice applicando il metodo dell'analisi delle corrispondenze all'analisi onomastica dei fedeli di Delo.

[48] Baslez, *op.cit.*, 166, che presenta i limiti formali (e gli errori materiali) già rilevati.

[49] Baslez, *op.cit.*, 167.

compare il n. 358, anch'egli di Sidone (viene riportato sotto la voce "au nom des femmes").

Una documentazione tutt'altro che sufficiente ad avvalorare, per quanto concerne il culto egizio, l'affermazione della Baslez!

Dal punto di vista metodologico ci sembra grave che i dati relativi alle donne in singoli culti non siano confrontati statisticamente con i campioni omogenei da cui provengono, ottenendo quindi una "percentuale di partecipazione femminile" piuttosto indicativa, pur con le dovute cautele, ma brutalmente confrontati nel seguente modo, del tutto inaccettabile: le testimonianze di donne sono ugualmente numerose nel culto di Sarapide ed in quello siriaco (29 a 25, secondo le tabelle della Baslez, ma almeno la cifra relativa al culto isiaco è di fatto errata[50]), ma quelle relative al culto siriaco si riferiscono solo a 40 anni, mentre le altre riguardano un periodo di 120 anni, per cui la partecipazione delle donne al culto siriaco è tre volte più forte[51].

Eccessiva appare anche l'affermazione che le cariche affidate alle donne, ed in particolare quella di canefora, erano *puramente onorifiche*[52]; ancor più fantasiosa l'idea che il titolo di onirocrite di *Mindia* n. 681 indichi solo che era moglie di un onirocrite![53]

Nella nostra analisi abbiamo preso separatamente in considerazione i fedeli menzionati[54] nei tre diversi gruppi di testi a nostra disposizione, i *Cataloghi* di sottoscrittori o collegi cultuali, gli *Inventari* di offerte, e le *dediche* individuali: all'interno di questi gruppi omogenei si è operata una distinzione temporale, almeno tra i testi anteriori alla dominazione ateniese su Delo (166) e quelli ad essa posteriore.

La partecipazione delle donne differisce, ma in modo non molto rilevante, nei diversi gruppi di testi[55]: la partecipazione delle donne, del 17,9% nelle *dediche*, appare più ridotta (11,3%)[56] nei *Cataloghi* e più elevata negli *Inventari* (22,3%)[57].

---

50 Tale cifra si avvicina (differendone di una sola unità) a quella delle *iscrizioni* relative al culto isiaco ricordata dalla Heyob, per cui v. sopra n. 44.

51 Baslez, *op.cit.*, 167.

52 Baslez, *op.cit.*, 162.

53 Baslez, *op.cit.*, 163; si noti che alla n. 16 della stessa pagina confonde, per quanto riguarda Atene, la presidentessa di un'associazione di Sarapiasti (n.B 854, *Nikippe*) con una donna in abito isiaco (n. B 1072, *Sophia Agapetou*), citando in maniera inesatta il testo relativo ai Sarapiasti (*SIRIS* 2= il nostro *Cat.*B 1).

54 Si sono considerati solo quelli di cui è ricordato il nome: l'analisi statistica di espressioni come "moglie", "figli", *idioi* appare problematica; d'altronde queste espressioni indicano le intenzioni del fedele che le utilizza più di quanto caratterizzino "moglie", "figli", *idioi , così indeterminati,* come fedeli.

55 Le percentuali ricordate qui di seguito sono calcolate rispetto al totale dei fedeli del campione, compresi i casi incerti: per non appesantire il discorso la percentuale esclusi i casi incerti è riportata solo eccezionalmente dove la differenza sia particolarmente significativa; in ogni modo essa compare nelle tabelle qualora le percentuali, calcolate nei due modi, differiscano, in valore assoluto, di almeno 1%.

56 12,5% esclusi i casi incerti.

57 Se si considerano le offerte e non le persone la percentuale sale ulteriormente al 25%.

2.2 Analisi dei Cataloghi di sottoscrittori.

Nei *Cataloghi* la percentuale delle donne rimane assai costante, passando solo dall' 11%[58] dei *Cataloghi* più antichi, della fine del III sec. e/o dell'inizio del II sec., al 11,4%[59] dei testi della fine del II sec. e/o dell'inizio del I sec.; sembra pertanto da escludere ogni interpretazione che presupponga un'evoluzione diacronica della partecipazione della donna alle associazioni del culto isiaco a Delo. Più rilevante appare la differenza tra la media generale dei *Cataloghi* della fine del II sec. e/o dell'inizio del I sec. e quella più elevata (16%)[60] dei soli testi di questo periodo in cui compaiono *therapeutai*.

Se dall'analisi di questi gruppi di testi si passa all'analisi dei singoli *Cataloghi* questi risultati appaiono ancor più rilevanti: alla sostanziale uniformità delle percentuali dei dati letti in prospettiva diacronica si contrappone l'estrema varietà di valori all'interno di ogni gruppo.

Nel primo gruppo di testi (fine del III sec. e/o inizio del II sec.; il numero dei fedeli di ogni testo è compreso tra 16 e 26) accanto al 5% dell'iscrizione collettiva nel Serapeo A abbiamo il sorprendente 41,2% di un elenco di *dekadistai* e *dekadistries* e la totale assenza di donne dagli elenchi di *eranistai* e *enatistai*; è importante rilevare la presenza simultanea di 6 uomini su 73 persone (l'8,2%, percentuale assai vicina a quella della presenza femminile) in più di uno di questi testi, anche se la correlazione più forte (3 elementi) è fra *Cat.*3 e *Cat.*4=5 (i due testi in cui non compaiono donne)[61] e pertanto non appare opportuno contrapporre nettamente questi diversi esiti.

Meno omogenei, dal punto di vista delle dimensioni, sono i testi del secondo gruppo (fine del II sec. e/o inizio del I sec.): due testi superano i 100 fedeli, due i 50, tutti gli altri hanno tra 10 e 19 fedeli[62]. E' interessante osservare la forte divergenza delle percentuali relative ai testi più grandi: si va dall'esile 4,3% di *Cat.*8 (161 sottoscrittori) al 21,9% di *Cat.*12 (114 *therapeutai*), passando attraverso il 6,8%[63] dei 73 *therapeutai* di *Cat.*10 e l'8,1% dei 62 sottoscrittori di *Cat.*14. Non sembra possibile disporre questi dati in una qualche serie cronologica o logica e si deve al contrario constatare l'esistenza di gradi di partecipazione femminile profondamente diversi nello stesso periodo.

Questa conclusione, basata su campioni statistici particolarmente ampi e quindi attendibili, trova conferma nell'analisi dei testi minori dove si trovano i seguenti valori:

– due elenchi di sottoscrittori privi di donne[64];

---

[58] 13,2% se si esclude *Cat.*1 (che diversamente da *Cat.*2, *Cat.*3, *Cat.*4=5 non può essere esplicitamente ricondotto ad una associazione cultuale).

[59] 12,8% esclusi i casi incerti.

[60] 17,5% esclusi i casi incerti.

[61] Cinque elementi su sei compaiono in *Cat.*4=5, due compaiono in *Cat.*1 così come in *Cat.*2.

[62] Rispettivamente *Cat.*8 con 161 e *Cat.*12 con 114 e *Cat.*10 con 73 e *Cat.*14 con 62; solo *Cat.*13, un frammento con due nomi, è inutilizzabile sul piano statistico.

[63] 8,2% esclusi i casi incerti.

[64] *Cat.*6 e *Cat.*11: rispettivamente 36,4% e 20% di casi incerti, ciò che riduce - ma solo in parte - il valore di questa assenza.

- il 9,1% tra i sottoscrittori di *Cat.*7;
- il 10%[65] tra i sottoscrittori di *Cat.*16 ed il 15,8% tra gli *therapeutai* di *Cat.*9;
- il sorprendente 44,4% dei sottoscrittori di *Cat.*15, che diventa addirittura 57,1% (unico caso di prevalenza dell'elemento femminile) se si escludono i casi incerti.

Emerge così, per quanto riguarda i *Cataloghi*, una notevole concordanza tra la situazione della fine del III sec. e/o dell'inizio del II sec. e quella della fine del II sec. e/o dell'inizio del I sec.: la partecipazione femminile, assai simile nei due periodi, appare in entrambi i casi assai irregolarmente distribuita. La maggior varietà di soluzioni propria del secondo periodo è dovuta al maggior numero di testi a nostra disposizione, ma forse anche ad una realtà obiettivamente più complessa e variegata.

2.3 *Analisi degli Inventari delle offerte.*

Piuttosto intricate appaiono le relazioni tra i diversi *Inventari* delle offerte, come mostra l'indice della "Presenza in diversi inventari": le statistiche che abbiamo elaborato tengono, rispettivamente, conto del primo testo in cui compare un'offerta e del primo testo in cui compare un fedele (in questo caso sono considerati anche i sacerdoti ricordati per indicare la data delle offerte).

Negli *Inventari* si può osservare una certa evoluzione temporale della partecipazione femminile. Se si prende in considerazione la quantità delle offerte si nota una scarsa partecipazione femminile prima del 166 (10,8%), che sale al 22,5% tra il 166 ed il 155[66] per raggiungere addirittura il 36,1%[67] tra il 155 ed il 145, calando poi, tra il 145 ed il 135, al 27,8%[68]. Se la statistica viene condotta sul numero dei fedeli, avendo riguardo alla prima offerta fatta, aumenta il contrasto tra l'inizio del II sec. (la percentuale si riduce al 9,7%) e, in misura minore, il periodo dal 166 al 155 (la percentuale scende al 20,5%) da una parte ed i periodi successivi, tra loro maggiormente omogenei (32,1% tra il 155 ed il 145, 30% tra il 145 e il 135)[69].

I testi in cui viene registrata la maggior percentuale di offerte (avendo riguardo alla loro prima registrazione!) poste da donne sono gli *Inv.*9 e 10 (35,3%) e l'*Inv.*11 (il 36,3%), gli unici a presentare una percentuale superiore al 30%[70]. Se la statistica viene condotta sul numero dei fedeli,

---

[65] 16,7% esclusi i casi incerti.

[66] In un gruppo di offerte, quelle (23) che compaiono per la prima volta in *Inv.*7; 8; 16, si ha però un brusco calo (8,7%) cui si contrappone il netto aumento (28,1%) di *Inv.* 5; 6 (57 offerte), assai vicino ai valori del periodo successivo.

[67] 37,6% esclusi i casi incerti.

[68] 31,3% esclusi i casi incerti.

[69] Esclusi i casi incerti rispettivamente 33,8% e 37,5%; tra il 145 ed il 135 si hanno però solo 10 casi.

[70] Tra il 25% (media generale) ed il 30% si situano gli *Inv.*5 e 6 (28,1%) e gli *Inv.*13 e 14 (27,8% o, esclusi i casi incerti, 31,3%).

avendo riguardo alla prima offerta fatta, la maggior percentuale di donne si riscontra in *Inv.* 11 (34,3%) e *Inv.*13 (30%): in particolare la percentuale degli *Inv.*9 e 10 si abbassa sensibilmente (23,5%).

L'indice della presenza in diversi *Inventari* permette di osservare una notevole concentrazione, tra i fedeli che compaiono per la prima volta in *Inv.*5 e 6,[71] di donne che compiono più di un'offerta: il n. 239 (Berenice, quattro offerte, l'ultima verso il 135), il n. 169 (*Arkousse*, libera, due offerte), il n. 447 (*Euterpe*, tre offerte, l'ultima verso il 145), il n. 433 (*Eukleia*, due offerte, l'ultima verso il 145), il n. 445 (*Euporia*, nome servile, due offerte, l'ultima verso il 145).

In conclusione: negli *Inventari* delle offerte si può osservare a partire da un momento situato tra il 166 ed il 155[72] un notevole incremento della partecipazione delle donne, forse legato all'intensa partecipazione di un gruppo (eterogeneo, dal punto di vista sociale) di donne appena ricordate per aver compiuto più di un'offerta; quest'incremento si rafforza nel periodo compreso tra il 155 ed il 145[73] e si conserva quasi completamente nel periodo immediatamente successivo (145-135, l'ultimo periodo documentato dagli *Inventari*, ed in modo piuttosto limitato).

2.4 Analisi delle Dediche individuali.

L'analisi della presenza delle donne nelle dediche dà risultati in netto contrasto con l'evoluzione temporale appena individuata per la partecipazione femminile negli *Inventari*: la partecipazione femminile risulta più elevata tra i fedeli (32) del III secolo (28,1%; solo il 25% verso la fine del secolo) e quelli (51) dell'inizio del I secolo (23,5%)[74], cioè nei due periodi estremi, su cui siamo documentati, della vita del santuario. Tra questi due periodi, contrassegnati da una partecipazione femminile piuttosto elevata, si riscontra invece una presenza femminile assai vicina alla media generale, comunque più elevata all'inizio del II secolo (18,2% su 33 fedeli) che negli anni successivi al 166: in questo periodo la partecipazione femminile risulta piuttosto stabile, passando soltanto dal 13,2% degli anni tra il 166 ed il 140 (38 fedeli) al 14,1% della fine del secolo (135 fedeli).

Non solo i momenti di più intensa partecipazione femminile sono

---

[71] Delle donne che compiono più di un'offerta una è ricordata per la prima volta in *Inv.*1 (contro 5 uomini), una in *Inv.*5 (0 uomini), 4 in *Inv.*6 (6 uomini), 3 in *Inv.*11 (3 uomini). Inoltre tre uomini che compiono più di un'offerta sono ricordati per la prima volta in *Inv.*2-3, uno in *Inv.*4, due in *Inv.*8, tre in *Inv.*10 (in tutti i casi, nessuna donna): complessivamente le donne sono il 30% di quanti dedicano più di un'offerta negli *Inventari* (9 su 30) e compiono il 29,7% di queste offerte (22 su 74).

[72] Si presti attenzione al contrasto tra fedeli e offerte ricordati per la prima volta rispettivamente in *Inv.*7; 8 e *Inv.*5; 6.

[73] La più alta percentuale di nuove offerte e nuovi fedeli compare in *Inv.*11.

[74] Il fatto che la percentuale in questione risenta di 3 menzioni di donne per indicare la data non ne riduce la portata: si deve anzi notare che si tratta delle uniche donne ricordate per indicare la data, ciò che accentua, semmai, il peso della partecipazione femminile in questo periodo.

posti, come abbiamo visto, all'inizio ed alla fine della vita del santuario[75], ma questi dati divergono anche sensibilmente da quelli più sopra ricordati per gli *Inventari* (da cui risultava una più intensa partecipazione femminile nel periodo compreso tra il 166-155 ed il 135).

2.5 Conclusioni.

Dall'analisi della partecipazione femminile al culto isiaco emerge soprattutto l'impossibilità di evidenziare un'interpretazione lineare dei dati, tale da ricondurre ad un singolo fattore unitario l'evoluzione della presenza femminile.

La partecipazione delle donne differisce, ma in modo non molto rilevante, nei diversi gruppi di testi: la percentuale, del 17,9% nelle *dediche*, appare più ridotta nei *Cataloghi* (11,3%) e più elevata negli *Inventari* (22,3%).

Più interessante osservare l'evoluzione, del tutto irregolare, della partecipazione femminile complessiva (a prescindere dalla diversa natura dei testi considerati) in prospettiva diacronica: la presenza (mediamente del 15,6%) è più elevata nel terzo secolo (25,4%) e verso la metà del secondo secolo (24,4%), appena superiore alla media generale all'inizio del I secolo (16,9%)[76]; risulta invece sensibilmente inferiore alla media generale all'inizio del II secolo (9,5%) e alla fine del II secolo (8,6%).

L'irregolarità con cui varia la partecipazione femminile e la complessità dei fattori da cui dipende questa evoluzione emergono ancor più chiaramente se si confrontano i dati relativi alla presenza femminile nei diversi tipi di testi.

Alla scarsa partecipazione femminile nei *Cataloghi* della fine del III-inizio del II sec. (11%, distribuito in modo assai poco omogeneo nei diversi testi) e negli *Inventari* dell'inizio del II sec. (9,7%) si contrappongono la presenza piuttosto consistente di donne nelle dediche della fine del III sec. (25%; 28,1% nel III sec. complessivamente inteso) e quella superiore, seppur di poco, alla media nelle dediche dell'inizio del II sec. (18,2%).

Con la ridotta partecipazione femminile nelle *dediche* della metà del II sec. (13,2%) contrastano i dati relativi alla presenza delle donne negli *Inventari* dello stesso periodo (20,5% tra il 166 ed il 155, ma soprattutto 32,1% e 30% rispettivamente per gli anni 155-145 e 145-135, percentuali di gran lunga più elevate di tutte le altre relative alla partecipazione femminile nei testi di un certo periodo e di una certa epoca); rilevante (ma almeno in parte interpretabile in prospettiva diacronica) appare anche la discrepanza tra la partecipazione femminile nei *Cataloghi* della fine del II-inizio del I sec. (11,4%) e quelle riscontrabili nelle *dediche* della fine del II sec. (14,1%) e dell'inizio del I sec. (23,5%).

Se, oltre alle notevoli irregolarità appena rilevate nell'evoluzione

---

[75] Dopo la guerra mitridatica (88) si assisté probabilmente ad una grave decadenza del santuario isiaco di Delo: F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973, II 99.

[76] 18,4% esclusi i casi incerti.

della partecipazione femminile, si considerano anche le discrepanze, piuttosto rilevanti, riscontrate più sopra sotto questo riguardo tra testi affini di uno stesso periodo, si deve concludere che la partecipazione femminile al culto isiaco non si è sviluppata in maniera lineare nel tempo, ma si è accentuata con modalità differenti ed in tempi diversi, probabilmente sotto l'influenza di fattori particolari e forse anche occasionali, che è ormai impossibile individuare. Ma soprattutto si deve osservare che a Delo la partecipazione femminile (comunque non particolarmente significativa) non caratterizza in modo particolare il culto isiaco, ma ne costituisce soltanto *una possibilità, solo occasionalmente realizzata*.

Tra i diversi e contrastanti esiti cui accenniamo si deve in particolare ricordare, per quanto riguarda i *Cataloghi*, il contrasto tra due testi ad elevata presenza femminile (41,2% alla fine del III-inizio del II sec. in un catalogo di *dekadistai* e *dekadistries* e 44,4% - o, esclusi i casi incerti, 57,1% - in un elenco di sottoscrittori nel 94/3), alcuni testi in cui non compaiono donne (*eranistai* ed *enatistai* alla fine del III sec., e forse i sottoscrittori di *Cat.*11: 80% di uomini, 20% di incerti) ed altri con bassa partecipazione femminile (in particolare il testo più consistente - *Cat.*8, con 161 fedeli - con solo il 4,3% di donne): non sarebbero quindi mancate neppure spinte (in particolare nel caso degli *eranistai* ed *enatistai*) *verso l'esclusione delle donne* dal culto isiaco o da certe forme del culto, spinte forse non estranee al concentrarsi di una maggiore presenza femminile in altre forme organizzate (*dekadistries*).

Il notevole incremento di questa partecipazione che si riscontra tra il 166 ed il 135 sembra essere poi legato all'intensa partecipazione, a partire da un momento situato tra il 166 ed il 155, di un gruppo (eterogeneo dal punto di vista sociale) di donne caratterizzate dall'aver compiuto più di un'offerta. Al contrario la presenza femminile nelle *dediche* si concentra nei due periodi estremi, su cui siamo documentati, della vita del santuario (28,1% nel terzo secolo e 23,5% all'inizio del I secolo). Assai ridotta appare invece la presenza delle donne tra quanti hanno posto più di una dedica (7,4% o, calcolando la percentuale sul numero di testi, 5,1%), in netto contrasto con la quota (30%) assai significativa di donne tra quanti sono ricordati negli *Inventari* per più di un'offerta, ciò che solo in parte può dipendere dal maggior costo delle dediche (si noti il carattere piuttosto prezioso delle offerte, prevalentemente in oro ed argento, ricordate negli *Inventari* [77]).

Più in generale si deve osservare come la complessiva partecipazione femminile a Delo (15,5%) risulti vicina, ma nettamente superiore, a quella della Grecia insulare (10%), confermando il ruolo di Delo quale "ponte" tra Grecia continentale e Grecia insulare, tra Attica (24%, in epoca ellenistica) ed isole (solo 7%, in epoca ellenistica), ma anche il peso di quei fattori autonomi ed "occasionali" di partecipazione femminile che sono emersi nella ricerca di dettaglio.

---

[77] Non si comprenderebbe d'altronde la redazione (impegnativa e costosa) di inventari di offerte di scarso valore, soprattutto in un grande e ricco santuario quale era Delo.

3. *Oriente greco*

3.1 *Grecia continentale*[78]

L'assai elevata partecipazione femminile (38,1%) al culto isiaco in ATTICA (in pratica ad Atene)[79] risente soprattutto dei fedeli ricordati nelle dediche (42,5%, su 73), e più in particolare di quelli d'epoca imperiale (37,8%) e della rappresentazione funeraria di donne in abito isiaco[80]; più contenuta la partecipazione femminile in epoca ellenistica (23,8% nelle dediche), piuttosto bassa nell'unico *Cat.* (9,1% o, esclusi i casi incerti, 14,3%).

Assai rilevante anche la partecipazione femminile al culto isiaco in EUBEA (34,5%), elevata sia nelle dediche (30% su 20 casi), quasi completamente d'epoca ellenistica[81], sia nei *Cat.* (35% su 183 fedeli). Alla notevole presenza di donne in 3 *Cataloghi* (42,9%[82] su 14 casi in *Cat.*7, da Eretria, il cui nesso col culto non è molto sicuro e la cui data è difficile da stabilire; 46,9% su 96 casi in *Cat.*3, elenco di navarchi di Eretria, forse del I sec. a.C.; addirittura 59,1%, o esclusi i casi incerti, 65% su 22 casi in *Cat.*5, elenco di navarchi di Calcide, del I sec. a.C. o d.C.) si contrappone la totale mancanza di donne in un elenco di 51 sottoscrittori di Eretria del II sec. a.C. (*Cat.*6, solo 3,9% di casi incerti). Sembra quindi che dopo il II sec. a.C. si sia sviluppata, in modo piuttosto repentino ed in circostanze purtroppo difficili da stabilire, ad Eretria, e più in generale in Eubea[83], una forte partecipazione femminile al culto isiaco ed in particolare ai collegi dei navarchi: appare assai significativa e piuttosto sorprendente la presenza di un'uguale partecipazione dei due sessi nei tre testi ricordati (48,5% di donne o, esclusi i casi incerti, 50,4%, su 132 casi).

In MACEDONIA[84] (dove si ha complessivamente un 15,9% di donne) si può invece notare un profondo contrasto tra la buona partecipazione femminile nelle dediche (24,5% su ben 94 casi[85], il campione regionale più consistente) e la bassissima presenza (3,2%, 2 casi su 61) di donne nei *Cat.*9-11, del I-II sec. d.C., di natura piuttosto diversa (una lista di *hieraporoi*, l'elenco dei membri di un collegio, una dedica collettiva[86]). Non ci sembra possibile interpretare questa divergenza in prospettiva

---

[78] Qui di seguito si sono utilizzati, per brevità, i termini "epoca ellenistica" ed "epoca imperiale" per indicare rispettivamente i periodi a.C. e d.C.

[79] Solo un fedele è ricordato a *Pikermi*; 22 fedeli in epoca ellenistica, 37 in epoca imperiale, 14 in epoca incerta (9 sono donne rappresentate in abito isiaco di cui non è ricordato il nome: v. nn. 1391-1399).

[80] Non considerando i nn. 1391-1399 (v. n. precedente) la partecipazione femminile scende al 34,9%.

[81] 18 fedeli su 20 nelle dediche, complessivamente 165 fedeli d'epoca ellenistica su 203.

[82] 50% esclusi i casi incerti.

[83] Su 203 fedeli dell'Eubea 175 sono di Eretria; dei 183 ricordati nei Cataloghi 161 sono di Eretria, dove la partecipazione femminile è complessivamente del 32%.

[84] 121 fedeli d'epoca imperiale, 30 d'epoca ellenistica, 5 d'età incerta; prevalentemente a Tessalonica (139 su 157).

[85] La presenza femminile a Tessalonica (26,3% su 76 casi) è leggermente superiore alla media della regione.

[86] Le due sole donne ricordate compaiono entrambe in *Cat.*10 (6,3%).

diacronica, in quanto la scarsa partecipazione di donne nei *Cataloghi* si contrappone ad una presenza, piuttosto significativa, di donne nelle dediche in epoca imperiale (29,3% su 58 casi), che contrasta a sua volta in modo piuttosto netto con la modesta partecipazione femminile nelle dediche d'epoca ellenistica (13,3%, su 30 casi). Il peso delle donne nel culto complessivamente inteso non sembra esser molto cambiato, in quanto al 13,3% d'epoca ellenistica, appena ricordato, corrisponde il 15,7% d'epoca imperiale; si deve quindi considerare la scarsa partecipazione delle donne alle forme associative del culto, ma non al culto stesso, come un aspetto caratteristico dell'Isismo a Tessalonica, almeno in epoca imperiale.

Al contrario in TRACIA[87] la presenza di donne nelle dediche, complessivamente modesta (8% su 25 casi), appare propria dell'epoca ellenistica (15,4%; nessuna donna in epoca imperiale); nonostante la tenuità dei dati (si tratta in fondo di due sole donne) ciò appare significativo in quanto, nell'unico catalogo, per l'appunto d'epoca ellenistica, si ha una assai rilevante partecipazione femminile (31,8%). Globalmente si deve quindi contrapporre una notevole partecipazione femminile in epoca ellenistica (25,7%), ripartita però in modo poco omogeneo tra le dediche ed i cataloghi, alla totale assenza di donne nelle (poche) dediche d'epoca imperiale.

Notevole il ruolo delle donne nel culto isiaco in BEOZIA[88], sia nelle dediche (37,5% su 16 casi), sia soprattutto negli atti di manomissione (37,2%[89]; addirittura 45,4%, o esclusi i casi incerti, 48% se non si considerano i testimoni dell'atto, tutti uomini, la cui partecipazione, pur ponendoli in rapporto col culto, è soprattutto dovuta a motivi giuridici). La partecipazione femminile risulta alquanto elevata tra i patroni (37,8%[90]) e addirittura nettamente maggioritaria tra gli schiavi liberati (55,8%, o esclusi i casi incerti, 57,8%); si nota un notevole equilibrio anche tra i sacerdoti e le *hierai* indicate come tali in testi diversi da quelli che ricordano la loro consacrazione (50% di donne). L'assenza di donne nell'unico *Cat.* ricordato (un elenco di vincitori nei *Serapeia* di Tanagra) non appare particolarmente significativa, data la particolarità di questo testo.

L'importanza del culto in Beozia sembra particolarmente legata alla consacrazione, in particolare nel II sec. a.C., di schiavi manomessi (pur non contando i semplici testimoni dell'atto, le persone in esso coinvolte sono il 92% dei fedeli); se tra i liberti prevalgono le donne (ciò che può far pensare ad una connotazione servile della partecipazione femminile al

---

87 35 fedeli in epoca ellenistica, 10 in epoca imperiale, 2 in epoca incerta; solo 24 su 47 a Bisanzio.

88 236 fedeli d'epoca ellenistica, 6 d'epoca imperiale; 195 fedeli su 242 a Cheronea; 226 su 242 sono ricordati negli atti di manomissione.

89 38,9% esclusi i casi incerti.

90 40,7% esclusi i casi incerti; mentre la presenza femminile tra gli schiavi liberati appare assai simile a Cheronea ed Orcomeno (rispettivamente 56,4% a Cheronea, 4 su 7 ad Orcomeno), eccezionale appare la presenza femminile tra i patroni ad Orcomeno (62,5% contro il 32,5%, o esclusi i casi incerti, 35,6%, di Cheronea).

culto) è interessante osservare una partecipazione femminile assai elevata anche tra i patroni ed i fedeli che pongono delle dediche.[91]

Anche in FOCIDE[92] si può riscontrare fra le persone più strettamente connesse con gli atti di manomissione[93], tutti d'epoca imperiale, una significativa presenza femminile (36,1%, che si riduce al 20,8% considerando anche i semplici testimoni[94]) che sembra discostarsi dalla partecipazione, consistente, ma non particolarmente rilevante, delle donne nelle dediche (16,7%, solo 12 casi).

La ristrettezza dei campioni rende più difficile esaminare i dati relativi alla LOCRIDE ed alla DORIDE[95]: solo una donna viene ricordata negli atti di manomissione, d'epoca ellenistica (14,1% o 3,2% considerando anche i semplici testimoni), mentre due donne e due uomini sono ricordate in dediche della Locride; complessivamente comunque si può osservare, per questi testi tutti d'epoca ellenistica, una minore partecipazione femminile (27,3%, che si riduce all'8,6% considerando anche i semplici testimoni) rispetto agli altri ambiti in cui è consistente[96] la consacrazione di schiavi alla divinità.

Non particolarmente rilevante la presenza femminile in TESSAGLIA (16,7%), difficilmente analizzabile in prospettiva diacronica perché il campione statistico, piuttosto ristretto (18 casi), è quasi completamente d'epoca ellenistica[97].

Poco più elevata la partecipazione delle donne nelle dediche, d'epoca ellenistica ed imperiale[98], del PELOPONNESO (21,1%); scarsa la presenza delle donne nel campione, peraltro assai ristretto, relativo alla GRECIA OCCIDENTALE (Epiro, Etolia, Corcira), d'epoca ellenistica[99].

Complessivamente si deve osservare che:

- la presenza femminile si accentua significativamente in luoghi e momenti particolari (in Attica in epoca imperiale, in Eubea dopo il II sec. a.C., in Macedonia in epoca imperiale, ma solo nelle dediche);
- appare maggiormente sviluppata dove, nella realtà del culto, ha grande importanza la manomissione e consacrazione alla divinità degli schiavi (Beozia e Focide, in epoca sia ellenistica sia

---

91 Le ridotte dimensioni -16 casi- del campione, impediscono di stabilire quanto sia significativa la differenza rilevabile tra la partecipazione femminile in epoca ellenistica (2 su 10) e in epoca imperiale (4 su 6).

92 56 fedeli su 64 d'epoca imperiale, 53 dei quali ricordati negli atti di manomissione.

93 Non contando i semplici testimoni, le persone coinvolte negli atti di manomissione sono 25 su 36.

94 In particolare 6 donne su 8 liberti e 41,7% fra i patroni (12); però tutti i sacerdoti sono uomini; a *Tithora* la partecipazione è rispettivamente di 5 donne su 7 liberti e del 36,4%.

95 11 fedeli, o considerando anche i semplici testimoni, 35.

96 Non contando i semplici testimoni dell'atto, in Locride e Doride 7 fedeli su 11 sono coinvolti nelle manomissioni.

97 13 fedeli d'epoca ellenistica, 2 d'epoca imperiale, 3 d'epoca incerta.

98 10 fedeli d'epoca ellenistica, 6 d'epoca imperiale, 3 d'epoca incerta; 2 donne su 10 casi in epoca ellenistica, 2 su 6 in epoca imperiale.

99 1 donna, 4 uomini e un caso incerto nelle dediche e 9 uomini in *Cat.* 8

imperiale[100]);
- vi sono contrasti anche notevoli tra forme di partecipazione diversa, individuali (dediche) o associative (*Cat.*), in particolare a Tessalonica in epoca imperiale ed in Tracia in epoca ellenistica.

La presenza delle donne nei *Cataloghi* (24,4% assai vicina a quella generale del 26,8%[101]) appare tutt'altro che omogenea: dal 59,1%[102] di *Cat.*5 (Calcide), 46,9% di *Cat.*3 (Eretria), 42,9%[103] di *Cat.*7 (Eretria, natura incerta) attraverso il 31,8% di *Cat.*12 (Bisanzio) si arriva al 9,1%[104] di *Cat.*1 (Atene), al 6,3% di *Cat.*10 (Tessalonica) e alla completa mancanza di donne in *Cat.*6 (Eretria), *Cat.*8 (Ambracia), *Cat.*9 e 11 (Tessalonica) e (ma il testo è di tipo particolare) *Cat.*2, senza poter individuare un particolare filo logico o cronologico.

Assai significativa, in questo contesto, appare invece la possibilità di opporre la presenza, complessivamente rilevante di donne nelle associazioni della Grecia continentale alla loro quasi totale assenza in quelle della Grecia insulare e dell'Asia minore (rispettivamente 1,3% e 1%). Si deve quindi concludere che, nell'ambito di una generale tendenza ad escludere le donne dalle associazioni cultuali, nella Grecia continentale si è sviluppata, in alcune circostanze, una modesta presenza femminile, in altre, una partecipazione paritaria di donne e uomini (simile a quella riscontrabile tra le persone direttamente coinvolte negli atti di manomissione); se si tiene anche conto della presenza (in genere) moderata, ma costante, di donne nelle dediche bisogna riconoscere la compresenza nel culto isiaco di posizioni diverse (assenza/esclusione delle donne, loro moderata partecipazione, uguale presenza di uomini e donne nel culto), ognuna delle quali (e non solo la presenza delle donne) deve essere oggetto di attenta interpretazione.

3.2 *Grecia insulare.*

Una notevole partecipazione femminile (44,4%) risulta in modo piuttosto omogeneo[105] a CRETA nelle dediche (18 casi), mentre nelle SPORADI (81 casi) si può notare una scarsa partecipazione complessiva delle donne (11,1%) ed un notevole contrasto tra la quasi totale assenza di donne[106] nei *Cataloghi* (d'epoca ellenistica) e la loro notevole presenza nelle dediche (40% su 20 casi[107]): simile la situazione nelle isole del MAR

---

[100] Diverso sembra il caso della Doride e della Locride, dove la manomissione mediante consacrazione agli dèi egizi non appare così rilevante.

[101] 28,9% esclusi i casi incerti.

[102] 65% esclusi i casi incerti.

[103] 50% esclusi i casi incerti.

[104] 14,1% esclusi i casi incerti.

[105] Piuttosto omogenea in prospettiva diacronica, tenuto conto delle dimensioni del campione (4 donne su 8 fedeli in epoca ellenistica, 4 su 10 in epoca imperiale).

[106] 1,6%: 2,3% in *Cat.* 15 (una donna).

[107] 42,1% escluso un caso incerto; relativamente omogenei, tenuto conto della natura del campione, i dati relativi alle dediche in prospettiva diacronica (4 donne su 9 fedeli d'epoca ellenistica, 2 ed un caso incerto su 7 d'epoca imperiale).

TRACIO[108].

Nelle CICLADI (esclusa Delo, per cui v. sopra §1.2) è bassa sia la partecipazione femminile complessiva (10,2%) sia quella relativa ai numerosi (50) fedeli delle dediche (12%), in netta prevalenza d'epoca ellenistica[109].

RODI rappresenta invece un caso limite: su ben 83 casi, prevalentemente (73) d'epoca ellenistica, si ha una sola donna (1,2%) in epoca imperiale; questa così ridotta presenza femminile deve probabilmente essere messa in relazione con un'altra particolarità della situazione di Rodi, dai cui centri (pur con qualche menzione di associazioni cultuali[110]) ci sono rimasti quasi esclusivamente (e su campioni tali da non poter essere spiegati con la casualità dei ritrovamenti) i nomi di persone che hanno ricoperto il sacerdozio di Sarapide o Iside, così come altri sacerdozi cittadini. Sembra quindi che a Rodi l'aristocrazia cittadina si sia preoccupata di inglobare il culto egizio nell'organizzazione sacerdotale dell'isola, per evitare il sorgere di un'autonoma gerarchia di stirpe egizia: delle 53 persone ricordate a Lindo 51 sono sacerdoti e di essi ben 12 sono anche sacerdoti d'altri culti o ricoprono cariche politiche, 2 sono onorati dai *koina*; a Camiro su 17 persone 13 sono sacerdoti e 4 di essi sono anche sacerdoti d'altri culti o ricoprono cariche politiche, mentre Rodi città, dov'è anche ricordato un sacerdote di Iside Bubasti, sembra risentire meno di questo fenomeno[111].

Si può pertanto dubitare dell'effettiva importanza del culto nell'isola di Rodi, in quanto la continuità delle forme "istituzionalizzate" del culto sembra soprattutto rivolta a prevenire una reale penetrazione del culto egizio; quantomeno una rigorosa regolamentazione del culto pare aver frenato gli atti di pietà individuale, lo sviluppo di una cerchia di devoti più assidui, l'assunzione di responsabilità da parte di gruppi associati di fedeli.

Complessivamente si può notare, per quanto riguarda la Grecia insulare, una partecipazione femminile decisamente inferiore a quella della Grecia continentale, soprattutto per quanto riguarda i dati complessivi: la contrapposizione tra il 14,2% nelle dediche nella Grecia insulare ed il 27,9% della Grecia continentale può essere in parte spiegata col peso del campione anomalo di Rodi[112], ma il contrasto tra il dato complessivo del 10,3% per le isole e del 27,8% per la Grecia continentale appare assai netto. Non meno significativa ci sembra la presenza nella

---

[108] Solo 11 fedeli, 22,2% complessivo di donne, nessuna nei *Cataloghi*, 2 donne su 5 fedeli nelle dediche.

[109] 39 casi, 12,8% di donne.

[110] F.Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973, III 21-28.

[111] Su 11 persone si hanno solo 6 sacerdoti, 2 dei quali di altri culti, mentre altre 4 persone sono onorate dai *koina*.

[112] Applicando, a titolo di esperimento, allo stesso campione la proporzione, modesta ma non abnorme, di donne riscontrata nelle Cicladi la presenza femminile nelle isole si riavvicina, col 20% circa, sensibilmente a quella della Grecia continentale.

Grecia insulare di gradi assai diversi di partecipazione femminile: assenza di donne (dai *Cataloghi* e a Rodi), modesta presenza femminile (è il caso più comune) o anche una partecipazione quasi paritaria di donne e uomini (Creta e, per quanto riguarda le dediche, le Sporadi).

3.3 Asia Minore ed altre regioni dell'Asia.

In Asia minore la partecipazione femminile risulta ancora inferiore a quella riscontrata nella Grecia insulare: di poco per quanto riguarda le dediche (12,4%, anziché 14,2%), più nettamente per quanto riguarda i dati complessivi (7,3% anziché 10,3%), in ragione di una maggiore incidenza (98 su 219 fedeli anziché 76 su 252: rispettivamente 45% e 30%) del campione relativo alle associazioni di fedeli, da cui sono quasi completamente assenti le donne (rispettivamente 1% e 1,3%).

Troppo ridotti appaiono i campioni relativi a CILICIA, GALAZIA, PANFILIA, FRIGIA, PONTO ed anche LICIA[113] per considerare significativa (tranne forse nel caso della Licia) l'assenza di donne[114]; ciò vale anche per la PISIDIA, dove si ha una donna su 6 fedeli[115]. La partecipazione, già significativa, di donne in BITINIA risulta quanto meno dal dato complessivo (12,5% su 16 casi[116]), mentre il dato relativo alle dediche (2 donne su 6 casi) risulta solo genericamente indicativo, date le dimensioni troppo limitate del campione; particolarmente rilevante appare la presenza femminile a CIPRO, nelle dediche (25% su 16 casi, d'epoca ellenistica). Modesta invece la partecipazione femminile in CARIA: complessivamente 7%, di poco superiore (11,1%), nelle dediche, su ben 36 casi[117]; in *Cat.*21, d'epoca ellenistica, è ricordata l'unica donna (pari al 2,8% di *Cat.*21) presente nei cataloghi d'Asia Minore. Assai ridotta invece la presenza delle donne in MISIA (complessivamente 3,2% su 31 fedeli; 5,9% nelle dediche[118]) ed in LIDIA (complessivamente 4,9% su 61 fedeli), dove è però interessante osservare una certa discrepanza tra la totale assenza di donne nei *Cataloghi* (d'epoca ellenistica e imperiale) e la non trascurabile presenza di un 13%[119] di donne nelle dediche (23 casi, prevalentemente d'epoca imperiale[120]).

Abbiamo considerato a parte le ALTRE REGIONI DELL'ASIA - anche se non costituiscono una realtà omogenea al proprio interno - perché per le loro complessive vicende politiche e culturali ci sembrano mal riconducibili all'Asia minore, soprattutto per quanto riguarda i rapporti

---

113 Rispettivamente 1, 4, 3, 1, 2 e 8 fedeli; d'epoca imperiale tranne 2.

114 Due casi incerti, uno nel Ponto ed uno in Licia.

115 D'epoca imperiale, tranne 1.

116 Prevalentemente, per il peso di *Cat.*20, d'epoca imperiale.

117 16 in epoca ellenistica, 14 in epoca imperiale (6 d'epoca incerta). Lievemente più elevata in quelle di epoca ellenistica (12,5%) che non in quelle d'epoca imperiale (7,1%)

118 17 nelle dediche, distribuiti in modo equilibrato tra epoca ellenistica (6) ed epoca imperiale (8; 3 d'epoca incerta); l'unica donna è d'epoca imperiale; *Cat.*19 è d'epoca ellenistica; complessivamente 21 fedeli a Cizico.

119 14,3% esclusi i casi incerti.

120 18 casi (con il 16,7% di donne); le dediche soprattutto ad Efeso (16 fedeli su 23, 6,2% di donne), 30 fedeli (28 di un collegio) a Smirne, 10 (di *Cat.*18) a Magnesia.

con le altre civiltà, sia con il mondo egizio sia con la presenza greca e poi romana. Assai scarsa la presenza femminile in queste regioni (22 casi, prevalentemente d'epoca imperiale; non vi sono *Cataloghi*) ossia il 4,5% (una sola donna, in epoca ellenistica; 6,2% considerando solo i 16 fedeli della Siria; nessuna donna tra i 6 fedeli d'Arabia).

Complessivamente colpisce il notare, per l'Asia minore e le altre regioni dell'Asia, accanto alla scarsa presenza complessiva di donne ed alla loro assenza dai *Cataloghi* (così come da quelli della Grecia insulare), la mancanza di quell'articolazione di gradi diversi di partecipazione femminile (assenza, moderata presenza, partecipazione paritaria) propria sia della Grecia continentale sia della Grecia insulare: in questo ambito gli unici, timidi, accenni di diversificazione sono infatti rappresentati dalla presenza, piuttosto significativa, di donne a Cipro (25%) e dai dati, non trascurabili, relativi alla Bitinia (12,5%) ed alle dediche della Lidia (13%[121]) e della Caria (11,1%; però 7% complessivo).

3.4 Esame diacronico.

Vorremmo ora approfondire in una prospettiva diversa, più puntualmente scandita in senso cronologico, i dati relativi alla presenza femminile nelle grandi aree geografiche dell'Oriente (Grecia continentale, Grecia insulare, Asia minore, altre regioni dell'Asia).

Nella GRECIA CONTINENTALE, la presenza delle donne nelle dediche è sensibilmente maggiore in epoca imperiale (31,1%) che non in epoca ellenistica (20%; i due campioni sono equivalenti, 131 e 124 fedeli), mentre la complessiva partecipazione femminile è più elevata in epoca ellenistica (27,7%) che non in epoca imperiale (21,4)[122]: il peso dei due campioni, entrambi comunque significativi, è però alquanto differente, 591 fedeli d'epoca ellenistica, 238 d'epoca imperiale.

La presenza complessiva di donne risulta piuttosto ben distribuita nel periodo che va dal II sec. a.C. al II sec. d.C., in cui si registrano valori piuttosto elevati ed omogenei (25,5% nel II sec. a.C.; 25,9% nel I sec. d.C., 24,7% nel II sec. d.C.), con una forte impennata nel I sec. a.C. (34,7%)[123], mentre nelle due epoche estreme (III sec. a.C. e III sec. d.C.) la presenza delle donne tra i fedeli è molto inferiore (rispettivamente 14,5% e 13,1%)[124].

Nelle dediche invece la presenza delle donne sembra concentrarsi maggiormente ed in progressione ascendente nel periodo compreso tra il I sec. a.C. e il II sec. d.C.: 23,2% nel I sec. a.C., 29,6% nel I sec. d.C., addirittura 43,1% nel II sec. d. C.; molto meno significativa nel II sec. a.C. (15,7%) e nel III sec. d.C. (13,1%), mentre è abbastanza buona nel III sec.

---

121 14,3% esclusi i casi incerti.

122 Se si considerano anche i semplici testimoni delle manomissioni (ciò che rende meno omogeneo il campione) si ha solo il 23,7%, o esclusi i casi incerti, il 24,2% di donne.

123 I campioni sono rispettivamente di 364, 224, 56, 153 fedeli.

124 Si tratta però di campioni assai ridotti, rispettivamente di 27 e 30 casi, e quindi meno significativi.

a.C. (21,2%, su un campione però piuttosto ristretto[125]).

Se si confrontano però le due serie di valori si può notare che la presenza delle donne nelle dediche, risulta, nel II-I sec. a.C., sensibilmente inferiore a quella complessiva (15,7% contro il 25,5% nel II sec.; 23,2% contro il 34,7% nel I sec.), legata alle significative presenze di donne nei *Cataloghi* nel I sec. (33,1%) e negli atti di manomissione nel II sec. (33,3%, che diventa però 42,4% escludendo i semplici testimoni che rendono meno omogeneo e significativo il campione). La presenza femminile, complessivamente piuttosto stabile, appare cioè frutto di due fattori ben distinti, ciascuno dei quali appare strettamente legato al proprio specifico periodo: nei *Cataloghi* si ha una sola donna, su 35, nel III-II sec., nessuna donna su 75 nel II, 1 su 43 in epoca genericamente tardo-ellenistica; solo 2 donne su 9 casi in manomissioni d'epoca ellenistica, ma non del II sec. a.C. In quest'ultimo caso nel I sec. non viene a mancare la partecipazione femminile agli atti di manomissione e consacrazione, ma l'esistenza stessa di questi atti: al di là del problema rappresentato dalla casualità dei ritrovamenti, il dato ci sembra ugualmente significativo, in quanto in questo modo perde importanza uno specifico sottogruppo della "popolazione" isiaca.

In epoca imperiale, al contrario, la presenza di donne nelle dediche è più elevata della complessiva partecipazione femminile, di poco nel I sec. (29,6% nelle dediche contro un valore complessivo del 25,9%), assai più nettamente nel II sec., in cui ad un complessivo 24,7% si contrappone, nelle dediche, una punta assai rilevante del 43,1%. Questo valore rispecchia soprattutto la situazione dell'Attica[126], dove dal 37,8% di donne in epoca imperiale[127] emerge nel II sec. d.C. una presenza maggioritaria (addirittura il 60,5%, su 19 casi): ciò che conferma le nostre precedenti osservazioni circa l'esistenza di cause diverse, ben distinte e circoscritte, di una significativa presenza femminile nei diversi ambiti, così temporali come tipologici.

Nella GRECIA INSULARE, come in Grecia, la partecipazione femminile nelle dediche appare minore in epoca ellenistica (10,1%) che non in epoca imperiale (21,6%); in entrambi i casi è comunque sensibilmente inferiore a quella riscontrata in Grecia (rispettivamente 10,1% anziché 20% e 21,6% anziché 31,1%).

Il campione relativo all'epoca imperiale appare assai modesto (37 casi contro i 129 d'epoca ellenistica), ciò che rende meno significativi i dati

---

[125] 16 casi. I campioni più ampi sono quelli relativi al II sec. a.C. (63 casi), al II sec. d.C. (55 casi), al I sec. a.C. (47 casi); 27 fedeli nel I sec. d.C., 30 nel III sec. d.C.

[126] Delle 24 donne ricordate in Grecia nel II sec. (più esattamente 3 del I-II sec, 20 del II, 4 del II-III), 11 provengono dall'Attica (più esattamente 1 del I-II sec., 10 del II, 2 del II-III).

[127] Addirittura il 50% considerando anche le rappresentazioni funebri di donne in abito isiaco nn. 1391-1399, che sono state classificate d'epoca incerta, anche per non alterare - stante anche la loro presenza *sui generis* nell'appendice - l'insieme delle statistiche, ma potrebbero essere attribuite al I-II sec. d.C.: Dunand, *op.cit.*, II 148 s. Il gran numero di rappresentazioni funebri di donne in abito isiaco può essere solo assai parzialmente spiegato con motivi d'ordine stilistico.

relativi alla presenza femminile in questo periodo, ma non toglie ogni interesse al 29% (su 12 casi) ricordato per I sec. d.C. ed in notevole contrasto sia con la presenza femminile nel secolo successivo (9,5%; troppo pochi i casi del III sec.), sia soprattutto con i valori dei secoli precedenti (9,3% nel I sec. a.C. e 8,9% nel II, su campioni piuttosto ampi, rispettivamente 44 e 50 fedeli); nella media generale la partecipazione femminile nel III sec. a.C. (12,3%, su 32 casi).

Il contrasto tra la partecipazione femminile nel I sec. d.C. e quella dei secoli immediatamente precedenti risulta più evidente se si considera per il II sec. a.C. (in cui sono ricordati anche dei *Cataloghi*, caratterizzati dall'assenza di donne) la partecipazione femminile complessiva (6% anziché 9,1%); i dati relativi alla complessiva presenza di donne tra i fedeli in epoca rispettivamente ellenistica ed imperiale corrispondono invece assai puntualmente (quasi proporzionalmente) a quelli relativi alla presenza di donne nelle dediche (7,1% anziché 10,1% e 17,4% anziché 21,6%).

Al di là dell'interesse che può suscitare (pur con le riserve legate alle ridotte dimensioni del campione) l'isolata rilevante presenza femminile nel I sec. d.C., di cui è però difficile rintracciare le ragioni, ci sembra importante sottolineare come, nella Grecia insulare, i periodi di maggiore penetrazione del culto (l'epoca ellenistica, con complessivi 196 fedeli contro i 46 d'epoca imperiale) siano caratterizzati da una partecipazione femminile piuttosto debole; sotto questo aspetto l'Isismo delle isole greche risulta, come abbiamo già osservato, alquanto diverso da quello della Grecia continentale.

Piuttosto omogenea la partecipazione femminile nelle dediche d'ASIA MINORE, del 14,6% in epoca ellenistica e del 12,3% in epoca imperiale[128]: è però interessante osservare (pur con le riserve legate a campioni piuttosto modesti) il contrasto tra l'assenza di donne nel I sec. a.C. (su soli 7 casi) e le partecipazioni femminili, piuttosto rilevanti ed abbastanza omogenee, del III e II sec. a.C. (rispettivamente 18,4% e 20%) e del II sec. d.C. (20% e 15,9%); modesta risulta infine la presenza delle donne nel III sec. d.C. (7,9%), mentre non si può valutare la situazione del I sec. d.C. Il contrasto appena rilevato nella partecipazione femminile nelle dediche viene confermato dall'esame della complessiva presenza di donne tra i fedeli; all'assenza di donne nel I sec. a.C. (su un campione questa volta di 22 fedeli) si contrappone il 5,4% del III sec. a.C., il 9,1% del I sec. d.C., il 13,9% del II sec. d.C.: la relativa omogeneità della presenza femminile nelle dediche viene meno per il peso dei Cataloghi, praticamente privi di donne.

Una certa uniformità della partecipazione femminile in epoca ellenistica ed imperiale risulta confermata dai dati complessivi: è però interessante notare che, mentre nelle dediche la presenza delle donne nel culto è lievemente più elevata in epoca ellenistica che in epoca imperiale (14,6% contro 12,3%), la partecipazione complessiva delle donne è più

---

[128] Piuttosto omogenei i due campioni, non particolarmente ampi, rispettivamente di 41 e 65 casi.

forte in epoca imperiale (9,4%) che in epoca ellenistica (5,8%)[129].

Le limitate dimensioni dei campioni relativi ALLE ALTRE REGIONI DELL'ASIA impediscono di ricavare risultati sicuri e significativi dall'analisi cronologica, anche se si può constatare l'assenza di donne in epoca imperiale in un campione complessivo relativamente ampio (15 casi contro i 9, di cui due donne – ma una è la regina Stratonice n. 1085 – d'epoca ellenistica).

3.5 Conclusioni.

Dall'analisi svolta, in prospettiva sia geografica sia diacronica, ci sembrano emergere con chiarezza il carattere poco omogeneo dell'Oriente greco dal punto di vista della partecipazione femminile al culto e l'incidenza, in questo processo di diversificazione, di forme diverse di rapporto col culto (cataloghi di fedeli, dediche individuali, atti di manomissione).

Una modesta partecipazione femminile e la pressoché assoluta assenza di donne dai cataloghi di fedeli caratterizza l'Asia Minore, le altre regioni dell'Asia e la Grecia insulare: in quest'ultima area si riscontrano però anche significativi contrasti tra gradi diversi di partecipazione femminile, contrasti ancor più evidenti nella Grecia continentale.

Le donne non compaiono tra i fedeli isiaci, oltre che nei *Cataloghi* della Grecia insulare e dell'Asia Minore, anche nelle dediche individuali a Rodi (in virtù delle particolarità del culto nell'isola), a Tessalonica in epoca imperiale, in Tracia in epoca ellenistica, in diversi *Cataloghi* di fedeli della Grecia (in particolare *Cat.*6, del II sec. a.C. dall'Eubea); al contrario la partecipazione femminile è quasi paritaria a Creta e (nelle sole dediche) nelle Sporadi, nei *Cataloghi* del I sec. a.C. in Eubea, nelle dediche del II sec. d.C. in Attica; risulta addirittura maggioritaria tra gli schiavi manomessi e consacrati agli dèi egizi (in Beozia nel II sec.a.C. e nella Focide nel II sec. d.C.) e comunque assai elevata tra quanti partecipano a queste manomissioni (30,9%, che sale però al 44% escludendo i semplici testimoni).

L'analisi diacronica della presenza di donne tra i fedeli conferma poi ulteriormente l'incidenza di fattori specifici, purtroppo ormai difficilmente individuabili, sul grado di partecipazione femminile al culto isiaco in epoche, luoghi e contesti diversi: ritroviamo quindi, nell'analisi complessiva del culto isiaco nell'Oriente greco, problematiche analoghe a quelle che la ricchezza della documentazione ci ha permesso di mettere in luce in maniera piuttosto puntuale a Delo, dove abbiamo potuto seguire questa varietà di "focolai" di presenza femminile con un'analisi di forme diverse di partecipazione in periodi assai circoscritti.

---

[129] Il rapporto tra i pesi dei due campioni complessivi, rispettivamente di 111 e 85 fedeli, risulta invertito rispetto a quello dei campioni relativi alle dediche.

4. *Italia e province*

4.1 Roma e l'Italia.

La partecipazione femminile a Roma[130], piuttosto elevata (27,1%), contrasta in modo abbastanza netto con la presenza assai inferiore di donne nell'Italia centrale (17,1%), in particolare in Campania (7,7%), nel Lazio (17,9%) e in Etruria[131] (18,5%[132]): l'importanza di questi risultati è legato al notevole peso di questi campioni (140 fedeli a Roma, 152 nel Centro su 403 fedeli in Italia[133]), che rende alquanto attendibili queste analisi della presenza femminile.

Più elevata la presenza femminile al Nord, in un campione più ristretto, ma comunque significativo (32,1% su 78 casi): se la presenza di donne tra i fedeli nella *Venetia* e Istria (24,1%[134]) è simile a quella riscontrata a Roma, notevole appare la partecipazione lievemente maggioritaria di donne in Emilia in un campione piuttosto significativo (52,9% su 17 casi[135]). Il campione relativo all'Italia meridionale è piuttosto modesto (37 casi), ciò che rende un po' meno significativa la presenza di un 37,8% di donne, distribuito in maniera non omogenea: l'assenza di donne tra gli 8 fedeli della Sardegna si contrappone al 48,3% complessivo delle altre aree e più in particolare al 57,1% di Apulia e Calabria (14 fedeli[136]); nella media italiana invece la percentuale della Sicilia (27,3%).

I problemi di datazione, tipici dei testi epigrafici latini, rendono più difficile ed imprecisa l'analisi diacronica della presenza femminile[137]; si deve comunque osservare il contrasto tra l'aumento regolare e costante della partecipazione femminile dal I al III sec. a Roma (rispettivamente 15,5%, 17,1% e 24,5%) e nel Nord (16,6%[138], 23,3% e 35,5%) e la diminuzione che al Centro ha luogo nel III sec. (15,2%, 14,7% e 11,9%); al Sud su dati meno indicativi si ha solo un lieve incremento tra il I ed il II sec. (22,2% e 23,8%; troppo pochi i fedeli del III secolo).

Piuttosto interessante risulta il confronto tra la partecipazione femminile al culto di Cibele ed a quello isiaco, anche se la distribuzione

---

130 In Italia e nelle province non si hanno né cataloghi di sottoscrittori né atti di manomissioni ma solo dediche individuali.

131 La presenza femminile a Pompei (11,7%), Ostia (16,1%) e Porto (15,4%) è in media con quella della loro regione mentre a Firenze non sono neppure ricordate donne tra i 12 fedeli.

132 20% esclusi i casi incerti.

133 Gli 84 fedeli del Lazio lo pongono al secondo posto tra i campioni regionali dopo Roma, mentre Etruria e Campania con 27 e 26 fedeli rispettivamente sono al quarto e quinto posto, dopo la *Venetia* e Istria con 54 fedeli.

134 26% nella sola *Venetia*. Più elevata della media la presenza femminile a Verona (30% su 10 casi), minore ad Aquileia (20,8%, su 24 casi).

135 Cf. la presenza di 2 donne su soli 4 fedeli nella Transpadana.

136 3 donne su 4 fedeli nel *Bruttium* e Lucania, ciò che porta ad una percentuale del 61,1% per il Sud della penisola.

137 Metà dei fedeli di Roma, un terzo di quelli del Centro e del Nord, un quarto di quelli del Sud sono d'epoca incerta.

138 Sia pure su soli 9 fedeli.

geografica dei fedeli dei due culti (complessivamente altrettanto numerosi[139]) appare profondamente diversa. Infatti solo 84 fedeli di Cibele sono ricordati a Roma, 76 nel Lazio, 30 al Nord, 12 al Sud, ma ben 137 in Campania; di questi però 86, tutti uomini, sono ricordati in un grande elenco di fedeli di Cibele (*CCCA* IV 4), tipologicamente diverso dalle dediche e piuttosto affine ai *Cataloghi*: pur con queste riserve, la presenza complessiva di donne in Campania appare nel culto di Cibele nettamente inferiore a quella nel culto isiaco, già assai modesta (5,1% contro 7,7%). Invece, al contrario di quanto avviene nel culto degli dèi egizi, in quello di Cibele la partecipazione femminile è più elevata nel Lazio (30,7%) che non a Roma (21,7%); notevole appare anche il contrasto tra l'altissima partecipazione femminile al culto di Cibele e la moderata presenza di donne in quello isiaco nel Sannio (64,7% su un consistente campione di 17 casi nel culto di Cibele contro le due donne su 9 casi nel culto isiaco) e nella *Venetia* e Istria (43,8% su 16 casi nel culto di Cibele contro 24,1% su 54 fedeli isiaci)[140].

4.2 *Le province.*

Nelle province la più elevata partecipazione femminile si riscontra nelle aree occidentali (29,5%): piuttosto evidente il contrasto tra la presenza assai elevata di donne nella penisola iberica (37,5%[141]) e quella inferiore alla media generale che si riscontra in Germania e Britannia (complessivamente considerate per ottenere un campione attendibile: 21,4% su 14 fedeli), mentre la presenza delle donne nelle Gallie appare di poco inferiore alla media (25%), cui si avvicina moltissimo nella Narbonese (30,4%).

E' interessante confrontare i dati relativi alla partecipazione femminile nell'Isismo e nel culto di Cibele: se il dato complessivo relativo alle province occidentali diverge di poco (31,1% nell'Isismo e 34,4% nel culto di Cibele), diversa risulta la distribuzione di questa partecipazione nelle singole aree. Nella penisola iberica manca, per il culto di Cibele, l'assai elevata presenza di donne propria del culto isiaco (rispettivamente 29,1% nel culto di Cibele e 37,5%-40% in quello isiaco[142]), mentre nelle Gallie si osserva una maggiore partecipazione femminile al culto di Cibele che a quello isiaco (rispettivamente 35,4% e 25%): se i dati relativi alla Nar-

---

[139] 403 fedeli di Iside, 376 di Cibele.

[140] Più difficile paragonare le 5 donne su 8 fedeli di Cibele alle 2 donne su 5 fedeli di Iside in Umbria; troppo ridotto il campione di fedeli (5) di Cibele dell'Etruria per considerare sicuro, oltre che interessante, il contrasto tra il 60% di donne in questo culto ed il 18,5% in quello isiaco. Purtroppo i dati relativi alle altre regioni non sono comparabili, in quanto il campione relativo ad almeno uno dei due culti appare troppo ridotto: al 52,9% di donne nel culto isiaco in Emilia corrisponde la mancanza di fedeli del culto di Cibele, al 57,1% di donne nel culto isiaco in Apulia e Calabria la presenza di una donna su 7 nel culto di Cibele.

[141] 40% esclusi i casi incerti.

[142] Il campione relativo al culto di Cibele, di 48 fedeli, è di poco più ampio di quello relativo al culto isiaco, 32 fedeli.

bonese appaiono assai simili (rispettivamente 31,5% e 30,4%[143]), netta è la differenza nel resto della Gallia, dove alla presenza di una sola donna su un campione di soli 7 fedeli nel culto isiaco corrisponde una partecipazione femminile al culto di Cibele del 48,8% in Aquitania e del 27,9% nella Gallia Celtica (*Lugudunensis*), su consistenti campioni rispettivamente di 41 e 43 fedeli.

Non particolarmente consistente la presenza (22,2%[144]) di donne nel culto isiaco in Africa, comunque, sia pur di poco, inferiore a quella che si registra a Roma ed in Italia: interessante la punta del 41,7%[145] in Numidia in un campione ridotto, ma significativo (12 fedeli), e la presenza relativamente modesta di donne nell'Africa proconsolare (14,3%[146] su 21 fedeli).

In Africa presenta particolare interesse il confronto tra la partecipazione femminile al culto isiaco e quella sensibilmente inferiore (13,6%) a quello di Cibele. Emerge (con la sola eccezione della Mauretania, i cui campioni sono troppo ridotti per essere significativi[147]) un notevole parallelismo tra la presenza di donne nei due culti, sempre nettamente più modesta in quello di Cibele: rispettivamente 4,2% e 14,3% nell'Africa proconsolare, 9,1% e 28,6% (su soli 7 fedeli) in Tripolitania, 22,2% e 41,7% in Numidia. Si può cioè constatare da un lato una maggiore apertura alle donne del culto isiaco che non di quello di Cibele, dall'altro l'esistenza di forti contrasti, sotto questo riguardo, tra le diverse aree.

Relativamente modesta (simile a quella riscontrata nelle regioni del Centro dell'Italia) la presenza femminile nelle province danubiane (16,5%[148] su un campione assai consistente di 115 fedeli), caratterizzata inoltre dal contrasto tra due gradi piuttosto diversi di partecipazione femminile: bassa in Mesia (8%[149]) ed in Pannonia (6,1%[150]), significativa in Dacia (29%[151]) e piuttosto rilevante anche in Dalmazia (23,5%[152], o esclusi i casi incerti, 25%) e nel Norico (20%[153]). Vale inoltre la pena di osservare come questo contrasto si riproduca anche all'interno della Dacia (l'area con maggiore partecipazione femminile), dove a Sarmizegetusa si riscontra addirittura una partecipazione paritaria di uomini e donne (5 su 10).

In prospettiva diacronica, per quanto si può stabilire nonostante i

---

143 Molto più ampio però il campione relativo al culto di Cibele (54 fedeli) di quello relativo al culto isiaco (25).

144 24% esclusi i casi incerti.

145 45,5% esclusi i casi incerti.

146 15,8% esclusi i casi incerti.

147 Nessuna donna tra soli 4 fedeli nel culto isiaco, 2 su 6 in quello di Cibele; inoltre il culto di Cibele non è attestato in Cirenaica, dove si hanno 2 donne su 10 fedeli (di cui un caso incerto) nel culto isiaco.

148 17,8% esclusi i casi incerti.

149 9,1% esclusi i casi incerti.

150 Si noti però: 8% su 25 fedeli nella Pannonia superiore, nessuna donna tra gli 8 fedeli della Pannonia inferiore, più prossima al confine.

151 30% esclusi i casi incerti.

152 23,5% esclusi i casi incerti.

153 10 casi, compreso un fedele della Rezia; 22,2% escluso un caso incerto.

problemi di datazione, si può notare l'importanza, nelle province danubiane, delle donne nel I e II sec. (rispettivamente 2 donne su 7 fedeli e 20,6% su 36 casi) ed una loro minore partecipazione nel III sec. (10,6%); nessuna donna compare invece tra i 6 fedeli d'epoca ellenistica. Nelle province occidentali desta interesse la partecipazione femminile quasi paritaria (44,7%[154]) che si riscontra, su un campione piuttosto consistente di 22 fedeli, nel II sec., in netto contrasto con quella assai inferiore del I e III sec. (circa il 25% su campioni di 8-9 fedeli); nelle province africane si nota un qualche incremento della partecipazione femminile tra il II ed il III sec. (dal 16,9%[155] al 21,2%).

4.3 Conclusioni.

L'analisi della partecipazione femminile al culto isiaco in Italia e nelle province ci sembra confermare l'utilità di un'analisi contrastiva della presenza femminile, soprattutto per quanto riguarda la sua distribuzione geografica.

Piuttosto netto il contrasto tra la partecipazione femminile al culto isiaco a Roma e nel Lazio (rispettivamente 27,1% e 17,9%; 16,1% e 15,4% ad Ostia e Porto: non si tratta pertanto di un contrasto tra grandi santuari e piccoli centri) e più in generale nell'Italia centrale (17,1%). Aggiunge interesse a questo contrasto la significativa specularità con quello di segno opposto riscontrato, per questo stesso aspetto nel culto di Cibele (ma solo tra Roma ed il Lazio: 21,7% a Roma e 30,7% nel Lazio).

Diversa nei due culti la distribuzione geografica di una più rilevante presenza femminile: questa si ritrova, su campioni statistici affidabili, per il solo culto di Cibele nel Sannio e nella *Venetia* e Istria e per quello di Iside in Emilia (52,9%; non vi sono fedeli di Cibele[156]) ed Apulia e Calabria (57,1%). Entrambi i culti sono invece caratterizzati in Campania da una modesta presenza femminile, ancora minore in quello di Cibele (5,1% contro 7,7%).

Pur nei limiti posti dalle difficoltà di datazione si può osservare nel culto isiaco il contrasto tra l'evoluzione diacronica di Roma e del Nord da un lato (incremento dal 15-16% a rispettivamente 24% e 35% che sembra realizzarsi prima e più rapidamente al Nord) e del Centro dall'altro (diminuzione, in particolare nel III secolo).

Il contrasto piuttosto vivo nell'area danubiana tra elevata (Dalmazia, Norico, Dacia) e ridotta (Mesia e Pannonia) presenza di donne nel culto isiaco risulta assai più sfumato in Occidente, dove spiccano piuttosto due situazioni di partecipazione femminile quasi paritaria, la penisola iberica (37,5%-40%) e, in prospettiva questa volta diacronica, il II sec. d.C. (44,7%); altra isola di relativa parità nella partecipazione al culto appare la

---

154 Su un campione piuttosto consistente (22 fedeli, contro gli 8 del I sec., i 9 del III ed i 35 d'epoca incerta).

155 18,3% esclusi i casi incerti; l'incremento della partecipazione femminile si accompagna alla diminuzione del numero dei fedeli (rispettivamente 32 e 16 o più esattamente 26 nel II sec., 13 nel II-III sec., 10 nel III sec.).

156 Il 45% di donne tra i 20 fedeli di Sicilia, Apulia, *Bruttium* e Calabria ci sembra poggiare su un campione non del tutto affidabile, per le sue ridotte proporzioni.

Numidia (41,7%)[157]. Accanto a queste situazioni si deve necessariamente ricordare la quasi parità numerica (48,8%) di uomini e donne nel culto di Cibele in Aquitania.

Il confronto della distribuzione geografica della partecipazione femminile nei culti di Iside e Cibele registra poi punti di contatto (quasi identica la situazione nella Narbonese), interessanti parallelismi (in Africa la percentuale di donne nel culto isiaco risulta sempre due/tre volte superiore a quella riscontrata nel culto di Cibele) e forti divergenze (assai maggiore partecipazione femminile al culto di Cibele in Aquitania e nella Gallia Celtica, di Iside nella penisola iberica). Questi contrasti, come quelli più sopra riscontrati nel grado di partecipazione delle donne al culto di Iside (e di Cibele) a Roma, nel Lazio e nell'Italia centrale sono forse dovuti *anche* alla diversa reazione di ambienti differenti per sostrato, romanizzazione, strutture socio-economiche (presenza di soldati e commercianti)[158] sia ai culti orientali sia alla partecipazione delle donne al culto, senza che si possa dimenticare l'incidenza di fattori più specifici od anche occasionali[159].

Spostando l'attenzione dall'analisi di dettaglio all'interpretazione complessiva della presenza delle donne nel culto isiaco in Italia e nelle province è infine assai importante osservare come la partecipazione femminile a Roma e in Italia sia all'incirca la stessa (27%) riscontrata nella Grecia continentale e debba quindi essere nettamente contrapposta a quella modesta (7-10%) della Grecia insulare, Asia ed Asia minore. Ad avvicinare la situazione dell'Italia a quella della Grecia continentale è, oltre alla percentuale complessiva di donne tra i fedeli, anche la presenza di situazioni contrastanti, seppur non molto accentuate: in particolare la forte presenza di donne in Emilia e nell'Italia meridionale, o almeno in Apulia e Calabria ed il diverso grado di partecipazione femminile a Roma rispetto al Lazio e, più in generale, all'Italia centrale.

Una presenza femminile solo di poco superiore a quella attestata in Italia (rispettivamente 29,5% e 25,8%) e la presenza di contrasti, seppur meno accentuati, fra aree diverse (in parte spiegabili con il contrasto tra province da più tempo pacificate ed aree di confine) avvicina comprensibilmente alla situazione italiana quella delle province occidentali. La partecipazione femminile in Africa (22%) e nelle province danubiane (16,5%) si situa invece tra quella della Grecia continentale e dell'Italia e quella, più modesta, della Grecia insulare; come in Italia, permangono significativi contrasti: in particolare la scarsa presenza di donne in Mesia e soprattutto a Tomi (rispettivamente 8% e 7,7%) può essere probabilmente ricondotta al basso grado di partecipazione femminile in Asia Minore.

---

[157] Paritaria anche la presenza di uomini e donne nel culto isiaco a Sarmizegetusa (5 su 10).

[158] V. quanto diciamo al riguardo in Appendice utilizzando il metodo dell'analisi delle corrispondenze.

[159] Più sopra §2.5 abbiamo suggerito che la maggiore partecipazione femminile a Delo tra il 166 ed il 135 possa dipendere dall'intensa partecipazione di un gruppo, eterogeneo dal punto di vista sociale, di donne che posero più di un'offerta tra il 166 ed il 155.

CAPITOLO SECONDO

ISISMO ED ORGANIZZAZIONE DEL MONDO DIVINO

1. Iside, Sarapide, Anubi, (Arpocrate) e le altre divinità a Delo.

1.1 L'interesse dei fedeli isiaci per altre divinità.

Per valutare l'interesse dei fedeli isiaci per altri culti abbiamo analizzato le menzioni delle diverse divinità in testi individuali (con esclusione quindi di *Cataloghi* ed *Inventari*) relativi al culto isiaco, o ritrovati nel Serapeo o sicuramente in relazione con fedeli del culto isiaco (compresi quelli ricordati in *Cataloghi* ed *Inventari*): si tratta di un totale di 223 casi[1], raccolti nell'indice *Divinità*, analizzati tenendo presente l'insieme delle divinità venerate, in contesti diversi, dai singoli fedeli[2].

Solo 130 fedeli (58,3%) si sono rivolti *esclusivamente* a una o più delle divinità tipiche del culto isiaco a Delo (Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate): più precisamente 35 (15,7%) si sono rivolti a tutte e quattro le divinità, altri 55 (24,7%) solo alle prime tre, altri 28 (12,6%) ad una sola[3], altri 12 (5,4%) infine a due[4].

Altri 15 (6,7%) fedeli si sono rivolti anche o solo ad altre divinità egizie: più esattamente 11 anche[5] ad altre divinità egizie (5 a Osiride, 6 ad *Hydreios*, 1 ad Horos), 3 solo ad Ammon, 1 solo ad Osiride. A questi 15 si devono forse aggiungere i fedeli che si sono rivolti ad *Agathos Daimon* ed *Agathe Tyche* (2), a *Theos megas* Zeus Casio *Tachnepsis* (2) e a Zeus Casio (1), tutte divinità il cui carattere egizio è meno evidente e che sono comunque indicate con nome greco; inoltre anche l'attributo di Taposiriade caratterizza in senso egizio l'Iside venerata in una delle dediche poste dal n. 907.

Sono 35 i fedeli (15,7%[6]) che venerano, nel Serapeo o pur essendo

---

[1] Esclusi due fedeli isiaci ricordati come donatori rispettivamente nel santuario di Apollo (n. 897) e in quelli di Artemide e del Cinto (n. 928).

[2] Qualora un fedele si sia separatamente rivolto sia ad un gruppo di divinità (ad es. Sarapide Iside Anubi) sia ad un elemento del gruppo (ad es. Iside) abbiamo considerato solo il gruppo di divinità; analogamente abbiamo trascurato l'ordine delle divinità all'interno di ogni gruppo. Come in tutta la nostra Prosopografia abbiamo messo sullo stesso piano chi pone una dedica e coloro per cui la dedica è posta.

[3] 11 (4,9%) solo a Sarapide, 14 (6,3%) solo ad Iside, 2 ad Anubi, 1 ad Arpocrate.

[4] 9 (4%) a Sarapide ed Iside, 3 ad Iside ed Anubi.

[5] 6 fedeli venerano queste divinità accanto a Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate, altri 2 assieme a Sarapide, Iside e Anubi, 1 insieme a Serapide ed Iside.

[6] 30, esclusi i cinque appena ricordati.

altrimenti in relazione col culto di Serapide, *solo* divinità diverse da Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate: in particolare (oltre ai due fedeli isiaci che risultano donatori in altri santuari, al n.186, appena ricordato, e quelli che venerano divinità dal carattere almeno in parte egizio), si hanno fedeli che venerano Apollo e Artemide, Apollo Artemide Leto, Apollo Artemide Leto e Atena Cinzia, Artemide *Phosphoros*, Asclepio, Asclepio *Hygieia* Leto Artemide *agrotera* e *theoi synnaoi*, *Dea syria*, Efesto, Hermes (3, in due dediche distinte), Heros, la Madre degli dèi, Men, *Nike*, gli *theoi* (6, in quattro dediche distinte), gli dèi di Samotracia, Zeus ed Atena Cinzii, Zeus *Ourios* (2), Roma, una divinità nel santuario siriaco; il n.186, che si rivolge a Zeus *Pantokrator* ed alla Grande Madre *Pantokrateira* per ordine di Osiride, è stato considerato anche nel gruppo precedente.

47 fedeli (21,1%[7]) venerano Sarapide, Iside, Anubi o Arpocrate identificandole con altre divinità o venerano, oltre o assieme ad uno o più tra Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate, altre divinità ed in particolare: Afrodite (5 fedeli), Afrodite (nel tempo siriaco), Afrodite e gli *theoi*; Apollo e Artemide (un donatore nel tempio di Apollo); Apollo Artemide Leto; Apollo Artemide Leto e Atena Cinzia (3); Apollo Artemide Leto, Atena Cinzia e gli *theoi*; Artemide *Hagia*; i Dioscuri (2); Zeus *Ourios*; Zeus *Ourios*, Apollo Artemide Leto, Artemide Ecate, Atena Cinzia e gli *theoi*; Zeus *Ourios* e Zeus Sarapide; Zeus Cinzio; gli *theoi*; una divinità nel santuario siriaco; Zeus *Soter*; Men e (per ordine di Osiride) Zeus *Pantokrator* e la Grande Madre *Pantokrateira*; gli dèi del Cinto (e Osiride).

Iside viene venerata anche come Afrodite *dikaia* (3; da 2 fedeli accanto a Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate), *Dikaiosyne* (2, uno dei quali venera anche *Hagne* Afrodite), *Hygieia*, Madre degli dèi Astarte, Nemesi (2, uno dei quali venera anche Iside Taposiriade e gli *theoi*), *soteira* Astarte Afrodite *euploia epekoos* (dal n. 60, con Eros Arpocrate Apollo), *Tyche Protogeneia* (2), *Nike*.

Arpocrate è menzionato o identificato con Apollo dai nn. 435 e 419, Hermes con Anubi dai nn. 389 e 419; inoltre il n.60, cui si è già accennato, ricorda Eros Arpocrate Apollo. Sarapide è venerato anche nel santuario siriaco (3), Anubi è onorato con Plutone *Kore* Hermes. Dal n. 881 oltre a Sarapide (...) Hermanubis *nikephoros* sono venerati anche *Hydreios epekoos*, Artemide Soteira, *Nymphai*, *Minoes* e le Cariti. Il n. 676, Mitridate, è onorato, oltre che con dediche a Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate, con altre a Iside Afrodite *dikaia*, Zeus Ourios e nei santuari dei Cabiri, di Asclepio e del Cinto.

Tra le dediche in cui non compare il nome di un fedele, e pertanto non analizzate nella Prosopografia, spiccano poi quelle ad Eros *nikephoros*[8], Afrodite[9], Roma[10], Dioniso e Sarapide (da parte dei *symbalomenoi*[11]),

---

[7] 3 di essi - i nn. 158, 364, 881 - si rivolgono anche ad altri dèi egizi, e sono stati quindi considerati anche in precedenza.

[8] *CE* 4 = *IG* XI 4, 1230.

[9] *CE* 12 = *IG* XI 4, 1305.

[10] *CE* 19 = *ID* 2484.

[11] *CE* 45 = *IG* XI 4, 1224; v.*CE* 13.

Demetra Eleusinia e *Kore*[12], Eracle *Apallaxikakos*[13].

1.2 Articolazioni dei gruppi divini a Delo.

Piuttosto interessante il quadro complessivo che si può ricavare dall'analisi statistica dei dati, appena presentati, relativi alle dediche individuali.

In primo luogo emerge la grande importanza di un raggruppamento divino costituito da Sarapide-Iside-Anubi-(Arpocrate), cui il 40,4% dei fedeli si rivolge in maniera esclusiva (il 24,7% solo alle prime tre divinità, il 15,7% a tutte e quattro), mentre solo il 12,6% si rivolge in maniera esclusiva ad una singola divinità fra queste quattro ed appena il 5,4% a due di esse: risulta anche notevole l'assenza, da questo raggruppamento, di Osiride, appena presente (2,2%) nelle dediche a Delo.

Se il 40,4% di fedeli che si rivolge esclusivamente a questi 3/4 dèi dimostra adeguatamente la centralità di questo gruppo divino, colpisce il fatto che solo il 58,3% dei fedeli si rivolga esclusivamente ad uno di loro: altri dèi egizi sono venerati, da soli o con quelli di questo raggruppamento divino, dal 6,7%[14] dei fedeli e divinità non egizie da ben il 36,8% (il 15,7% in maniera esclusiva, il 21,1% insieme a dèi del gruppo isiaco[15]). Complessivamente quindi alla triade/tetrade divina da noi individuata si rivolge il 54,7% (il 24,2% a tutti e quattro, il 30,5% ai soli Iside, Serapide e Anubi) e ad una delle divinità di questo gruppo l'83% dei fedeli: appena il 5,4% a due divinità, il 21,5% di fedeli ad una sola tra queste divinità, in pratica Sarapide o Iside[16]; ben l'8,5% dei fedeli complessivi si rivolge ad una sola tra queste divinità e ad altre divinità non egizie.

Emergono quindi chiaramente sia l'importanza del raggruppamento divino costituito da Sarapide-Iside-Anubi-(Arpocrate), cui si rivolge in maniera esclusiva il 40,4% dei fedeli e che è comunque venerato nel 54,7% dei casi, sia la tendenza a combinare altri culti con quello isiaco, che riguarda il 26% dei fedeli[17] e si accompagna in maniera piuttosto marcata alla venerazione della sola Iside o, ma in misura minore, del solo Sarapide o Anubi.

Meno consistente la venerazione esclusiva di singole divinità tra quelle costituenti il gruppo isiaco (12,6% dei fedeli) ed ancor meno quella di due di esse (Sarapide e Iside o Iside e Anubi: 5,5%); vi è invece un 13,5%[18] di fedeli che, pur essendo in rapporto con il Serapeo o con il culto isiaco, si rivolge solo ad altre divinità non egizie ed un 4% che si rivolge solo ad altre divinità egizie[19].

---

12 *CE* 206 = *ID* 2475.

13 *CE* 208 = *ID* 2479.

14 9% considerando anche alcune divinità probabilmente, ma non esplicitamente, egizie.

15 Un 2,2% va forse tolto e conteggiato invece tra i fedeli di divinità egizie.

16 Rispettivamente il 7,4% e il 12,5%.

17 Considerando le altre divinità sia egizie sia non egizie.

18 15,7% considerando anche alcune divinità probabilmente, ma non esplicitamente, egizie.

19 1,8% non considerando i casi probabili ricordati alla nota precedente.

Le caratteristiche principali del culto isiaco a Delo sono quindi da rintracciare nel ruolo preminente di una triade/tetrade divina e nella sua elevata integrazione con l'ambito religioso greco, cui si accompagna una scarsa incidenza di divinità specificamente egizie: la venerazione esclusiva di singole divinità isiache si verifica soprattutto in presenza di altre divinità (non egizie) ed assai meno nell'ambito di un culto esclusivo.

L'esame delle altre divinità venerate dai fedeli isiaci dimostra l'importanza, nel processo delineato, di accostamenti occasionali e tra loro assai diversi, in pratica a "tutto campo": dopo gli dèi del "gruppo isiaco" i più venerati sono gli *theoi* genericamente intesi (29 fedeli contro i 56 di Arpocrate); vengono poi, con una frequenza all'incirca metà di quella degli *theoi*, Zeus, Apollo, Artemide, Afrodite, gli dèi del Cinto la cui frequenza (15-11 fedeli) è simile a quella degli *theoi synnaoi* (13); e poi ancora, con una frequenza tra 9 e 5, Leto (prevalentemente, ma non esclusivamente - 6 casi su 9 - nella triade con Apollo e Artemide), Atena, gli epiteti *Ourios* ed *epekoos*, Hermes, *Hydreios*, Osiride, gli *theoi symbomoi*, gli *theoi entemenioi*, i complessi terminologici *dikaia/Dikaiosyne* e *Nike/nikephoros*; infine, con frequenze 4-3 la Grande Madre, Tyche, l'epiteto *soter*, Ammon, Asclepio, Canopo, gli dèi del Casio e, tra quelli con frequenza 2, Astarte, i Dioscuri, *Hygieia*, Men, Nemesi e gli epiteti *Pantokrator/eira*, *Protogeneia*.

I fedeli isiaci si rivolgono quindi, oltre che agli "dèi isiaci", in maniera piuttosto indistinta sia agli dèi del politeismo greco, presenti piuttosto in funzione del loro radicamento nell'ambiente[20] che della loro affinità con gli dèi isiaci, sia ad altri dèi egizi, sia ad altre divinità orientali o ad altri culti[21], nella misura in cui sono presenti a Delo: numerose figure divine vengono venerate almeno da un paio di fedeli; a questo interesse per divinità assai diverse si deve ancora aggiungere l'insistenza su aspetti particolari di una divinità (i complessi terminologici *dikaia/Dikaiosyne* e *Nike/nikephoros* e gli epiteti *epekoos* e *soter*).

1.3 Aspetti diacronici.

Il quadro appena presentato deve essere infine completato alla luce dei risultati dell'analisi diacronica.

Il peso della triade Sarapide, Iside, Anubi è particolarmente rilevante alla fine del III sec., all'inizio e verso la metà del II (56%, 41,7% e 48%), quello della tetrade Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate alla fine del II ed all'inizio del I sec. (35,8% e 40%), quando il culto della triade si è fortemente ridotto (23,2% e 23,4%); verso la metà del II sec. il peso complessivo dei due gruppi (rispettivamente 48% e 24%) è particolarmente rilevante (72%).

L'evoluzione dalla triade alla tetrade (che compare all'inizio del II sec.: 8,3% all'inizio del II sec., già 24% verso la metà) s'accentua considerevolmente verso la fine del II secolo e l'inizio di quello successivo

---

[20] V. ad es. l'importanza di Zeus e degli dèi della triade di Delo, Apollo, Artemide e Leto.

[21] In particolare il santuario del Cinto.

(quando si ha anche il secondo, e più rilevante, gruppo di *Cat.* di sottoscrittori).

Piuttosto costante la percentuale di fedeli che si rivolge esclusivamente al solo Sarapide (4% circa; nessun fedele verso la metà del II sec., 9,5% alla fine del II secolo) o Iside (12-20%); più incostante, ma per i limiti del campione, quella che si rivolge ad Anubi. Più importante constatare come si rivolgano esclusivamente a Sarapide ed Iside quasi solo i fedeli della fine del III sec. (16%) e dell'inizio del II (8,3%; 3,3% all'inizio del I), quasi che l'interesse per la coppia divina fosse stato poi riassorbito in quello per la triade/tetrade.

Inoltre il culto di altre divinità non egizie (molti casi incerti, il 65,2%) ha una brusca impennata alla fine del II sec. (44,2%, contro il 20% della fine del III e dell'inizio del I sec. ed il 26-28% dell'inizio-metà del II sec.), mentre il culto di altre divinità egizie appare quasi solo alla metà del II sec. (12%) ed all'inizio del I sec. (23,3%). Fattori particolari sembrano quindi rafforzare in momenti diversi la spinta verso l'integrazione religiosa o l'accentuazione di momenti specificamente egizi; la maggiore integrazione riscontrata verso la fine del II sec. potrebbe dipendere da una cosciente maggiore presenza "di controllo" contro tendenze "egittizzanti" (l'integrazione di cui parliamo è in gran parte legata alla presenza, a Delo e nelle cariche religiose, del sacerdote n.18 e della sua famiglia).

2. *Gli dèi isiaci tra culto esclusivo e forme strutturate nell'Oriente greco.*

2.1 Tipologia dei gruppi divini nell'Isismo dell'Oriente greco.

L'esame della distribuzione geografica dell'interesse dei fedeli per i diversi raggruppamenti divini, condotta tenendo conto in modo particolare dei risultati dell'analoga indagine compiuta per Delo, e cioè l'importanza di una triade/tetrade divina Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate, risulta assai stimolante.

Assai ridotta appare la presenza della tetrade Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate: 1,2% in Asia Minore[22], 3,9% nella Grecia continentale[23], 6 nella Grecia insulare (5,8%; solo nelle Sporadi dove rappresentano il 31,5% dei fedeli)[24].

Limitata anche la presenza della triade Sarapide, Iside, Anubi in Asia Minore (10,5%) [25] e nella Grecia insulare (12,5%, con una punta significativa nelle Cicladi: 41,4%)[26], più rilevante nella Grecia continentale

---

[22] 1 fedele in Caria-Frigia (3,9%).

[23] Complessivamente 7 fedeli: in Attica (11,8%), in Tessaglia (7,7%), Eubea, Tracia, Macedonia (1 solo fedele, rispettivamente 5,5%, 4,4% e 3,1%); queste aree sono accomunate da una discreta o rilevante presenza di fedeli isiaci.

[24] Si deve però anche ricordare *Cat.*8, rivolto a Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate e Canopo, ad Ambracia (Epiro).

[25] Complessivamente 9 fedeli in Caria-Frigia (15,4%), Lidia (13,3%) e a Cipro (20%).

[26] Complessivamente 13 fedeli; 5,3% nelle Sporadi.

(25,4%)[27]. La presenza complessiva della triade/tetrade risulta assai rilevante nelle Cicladi (41,4%), in Eubea (50%), Tessaglia (46,2%); minore nelle Sporadi e in Tracia (36,8% e 30,5%): fortissima, ma su campioni di solo 12 e 11 fedeli in Beozia e Locride-Focide (rispettivamente 66,7% e 100%); ridotta in Attica (11,8%) e Macedonia (15,6%), Caria e Frigia (19,2%), Cipro (20%) e Lidia (13,3%); nulla nelle altre regioni dell'Asia minore e dell'Asia, nel Peloponneso, nella Grecia occidentale, a Rodi, Creta.

Del tutto isolata risulta la presenza della triade Sarapide, Iside, Arpocrate in Macedonia (3 fedeli, 4,7%; solo 1,7% considerando complessivamente i fedeli della Grecia continentale).

Piuttosto costante invece la presenza della coppia Sarapide-Iside che, per quanto riguarda le grandi aree, passa solo dal 26% della Grecia insulare (con un punta rilevante a Creta: 58,8%)[28] al 25,6% dell'Asia Minore[29] e al 24,9% della Grecia continentale (con punte rilevanti nel Peloponneso ed in Tracia, rispettivamente del 52,9% e 47,8%)[30]. Minima risulta la presenza complessiva delle coppie Iside-Anubi ed Iside-Arpocrate: 2,3%, in Asia Minore[31] e 2,8%, nella Grecia continentale[32].

La venerazione del solo Sarapide è notevole in Asia Minore (44,2%)[33] ed anche nelle altre regioni dell'Asia (4 fedeli su 8), mentre risulta assai ridotta nella Grecia continentale (10 fedeli, 5,5%, dove appare ristretta a

---

[27] Complessivamente 46 fedeli. Notevole il 100% (su 11 casi) nella Locride-Focide ed il 66,7% (8 fedeli) in Beozia; buona presenza in Eubea (8 fedeli, 44,4%) e Tessaglia (5 fedeli, 38,5%), nella media dell'area in Tracia (6 fedeli, 26,1%), più ridotta in Macedonia (8 fedeli, 12,5%), nulla in Attica.

[28] Alla rilevante presenza della coppia divina si accompagna l'assenza della triade/tetrade isiaca. Solo 5,1% a Rodi della cui atipicità abbiamo già parlato, analizzando la quasi completa assenza delle donne, v. sopra, cap. I § 3.2.

[29] In Asia Minore risulta più elevata in Caria-Frigia (9 fedeli, 34,6%, che s'aggiungono alla discreta presenza della triade/tetrade), Cipro (5 fedeli, 33%, accanto al 20% della triade), Misia (4 fedeli, 36,4%; inoltre *Cat.*19, di fedeli di Sarapide ed Iside a Cizico), minore in Licia-Panfilia-Pisidia, Cilicia, Isauria, Galazia (12-14%, in assenza della triade/tetrade divina) e scarsa in Lidia (6,7%, su 15 fedeli, accanto però al 13,3% della triade; v.però *Cat.*18, di fedeli di Sarapide ed Iside a Magnesia sul Meandro). Si noti il 25% sul campione di soli 8 fedeli delle "altre regioni dell'Asia" (v.sopra, cap. I § 3.2), in contrasto con la completa assenza della triade/tetrade isiaca.

[30] Nel Peloponneso (9 fedeli, 52,9%); manca però la triade/tetrade; le buone presenze in Tracia e Tessaglia (11 e 5 fedeli, rispettivamente 47,8% e 38,5%) si accompagnano a buone presenze della triade/tetrade; più modesta la presenza in Beozia ed in Eubea (2 fedeli, rispettivamente 16,7% e 11,5%; si ha anche una buona presenza della triade/tetrade isiaca) e nella Grecia occ. (1 fedele su 6).

[31] 2 fedeli per Iside-Anubi in Caria-Frigia, dove rappresentano il 7,7%.

[32] Complessivamente 5 fedeli: 1 fedele, pari al 5,9%, per Iside-Anubi in Attica; 1 e 3 fedeli, rispettivamente 1,6% e 50% - su un campione ridottissimo - per Iside-Arpocrate in Macedonia e nella Grecia occ..

[33] Complessivamente 38 fedeli. Presenze elevate in campioni ristretti: Bitinia-Ponto (3 fedeli su 4), Cilicia-Isauria-Galazia (6 su solo 8 fedeli), Licia-Panfilia-Pisidia (6 su 7 fedeli); presenze buone a Cipro (7 fedeli, 46,7%) ed in Lidia (6 fedeli, 40%), minori in Caria-Frigia (7 fedeli, 26,9%) ed in Misia (3 fedeli, 27,3%).

poche aree: Peloponneso, Tracia, Attica e Tessaglia[34]) e limitata nella Grecia insulare (14 fedeli, 11,5%, con una punta notevole del 35,3% a Creta)[35].

La venerazione della sola Iside appare in alternativa a quella del solo Sarapide: alquanto modesta in Asia Minore (8,1%, 7 fedeli)[36] e nella Grecia insulare (9,6%, 10 fedeli)[37], si concentra in modo particolare nella Grecia continentale. Anche qui raggiunge comunque solo il 20,4% (37 fedeli), sensibilmente inferiore al 44,2% di Sarapide in Asia Minore: il suo punto di forza è l'Attica (64,7%, 11 fedeli), seguita da lontano dalla Macedonia (26,6%, 17 fedeli) e dalla Beozia (16,7%, 2 fedeli)[38].

Infine Anubi non è mai onorato da solo (tranne che in *Cat.*17 di Smirne in Lidia), mentre Arpocrate lo è esclusivamente nella Grecia continentale (1,7%, 3 fedeli)[39].

Una piccola parte dei fedeli, che risultano comunque in rapporto col culto isiaco, si rivolge *esclusivamente* ad altri dèi non egizi. Si tratta, in Asia Minore e nella Grecia continentale, di percentuali nettamente inferiori a quella rilevata a Delo (rispettivamente 8,1%, 9,9% e 15,7%), ma i valori non vanno confrontati meccanicamente per i problemi relativi alla natura della documentazione (su cui veniamo oltre, cap. II § 2.2). Il fenomeno si concentra inoltre in aree particolari: Caria-Frigia, Lidia, Misia (rispettivamente 11,5%, 13,3% e 18,2%), Macedonia (14,1%)[40], Peloponneso (17,6%) e soprattutto Eubea (27,8%)[41]. La venerazione esclusiva di altre divinità egizie si riscontra solo[42], ma in misura piuttosto significativa, in Macedonia (10,9%)[43].

Estremamente non omogenea invece la situazione nella Grecia insulare (34,6%): all'assoluta mancanza di fedeli che si rivolgano esclusivamente ad altre divinità non egizie nelle Cicladi e a Creta si contrappone l'87,1% di casi del genere (34 fedeli) a Rodi (di cui abbiamo già sottolineato[44] l'atipicità, legata all'esigenza di "controllare preventi-

---

[34] Rispettivamente 23,6%, 13,1%, 11,7% e 7,7% (4, 3, 2 e 1 fedele).

[35] 6 fedeli; valori assai bassi a Rodi (5%, 2 soli fedeli), modesti nelle Sporadi (10,5%, 2 soli fedeli); per l'atipicità di Rodi v.sopra cap. I § 3.2.
Si devono però ricordare i collegi di sarapiasti ad Atene (*Cat.*1), *Methymna* (Sporadi) e Taso (*Cat.*15 e 16).

[36] *Solo* in Lidia (26,7%, 4 fedeli), Cilicia-Isauria-Galazia (1 fedele su 8), Misia (18,2%, 2 fedeli).

[37] Nelle Cicladi (20,7%, 6 fedeli) e nelle Sporadi (10,5%, 2 fedeli), ma molto poco a Creta (5,9%, 1 solo fedele) o a Rodi (2,5%, paradossalmente rilevante, come il 5,1% per il solo Sarapide e la coppia Sarapide- Iside all'interno del minuscolo 12,8% di fedeli - solo 5 - che si rivolgono quanto meno agli dèi isiaci).

[38] Modesta la venerazione esclusiva della dea in Eubea (11,5%, 2 fedeli), Tracia (8,7%, 2 fedeli) e Peloponneso (5,9%, 1 solo fedele), nulla in Tessaglia; 1 fedele su 6 nella Grecia occ.

[39] 2 in Macedonia, 1 in Tessaglia e cioè rispettivamente il 3,1% ed il 7,7%.

[40] Si notino anche i *Cat.*10-11 di Tessalonica, elenchi rispettivamente di fedeli di Bacco e di Zeus Dioniso *Gongylos* nel Serapeo.

[41] Solo il 5,9% in Attica (1 solo caso), nulla nelle altre regioni.

[42] Si ricordi però un sinodo di osiriasti a Cos nelle Sporadi (*Cat.*14).

[43] 7 fedeli, cioè il 3,9% dei fedeli ricordati complessivamente nella Grecia continentale.

[44] v.sopra, cap. I § 3.2

vamente" le forme e l'organizzazione del culto isiaco) ed il 10,5% (2 casi) delle Sporadi.

La compresenza di divinità isiache ed altre non egizie è piuttosto rilevante nell'Asia Minore (26,7%)[45], modesta nella Grecia continentale (9,4%, dove si concentra in modo particolare in Tracia: 30,4%, 7 fedeli)[46] e nella Grecia insulare[47] (10,6%, con una punta del 23,5% a Creta); quella di divinità isiache e di altre egizie si verifica, in misura modesta, in Asia Minore (5,8%)[48] e nella Grecia continentale (6,1%)[49].

La presenza di epiteti che caratterizzano le divinità, isiache o meno, contraddistingue l'Asia Minore (44,2%, 38 fedeli)[50]; è assai inferiore nella Grecia continentale (19,9%, 28 fedeli, con punte più elevate in Tracia ed in Macedonia[51]) ed ancor più nella Grecia insulare (12,6%, 13 fedeli, con una punta rilevante a Creta[52]).

Anche la presenza di re, città, ecc. accanto alle divinità risulta caratteristica dell'Asia Minore (18,6%, 16 fedeli)[53]: rara invece nella Grecia continentale e nella Grecia insulare (rispettivamente 5% e 4,8%, 9 e 5 fedeli), dove è comunque concentrata in poche aree[54].

Piuttosto equilibrata invece la presenza di formule per indicare genericamente altri dèi associati ai precedenti (*synnaoi, symbomoi, entemenioi*): 19,8% (17 fedeli) in Asia Minore[55], 16,4% (13 fedeli) nella Grecia

---

45 Complessivamente 23 fedeli; molto elevata in campioni assai ridotti: Bitinia-Ponto (3 fedeli su 4), Licia, Panfilia, Pisidia (6 fedeli su 7), Cilicia, Isauria, Galazia (4 fedeli su 8); così anche nelle "altre regioni dell'Asia" (4 fedeli su 8); rilevante a Cipro (26,7%, 4 fedeli) e in Caria-Frigia (19,2%, 5 fedeli), ridotta in Lidia (6,7%, 1 solo fedele).

46 Si ricordi inoltre il collegio di Zeus Sarapide che onora Zeus *Aithrios* a Bisanzio (*Cat.*12). Prossima alla media generale della Grecia continentale (complessivamente 17 fedeli) la compresenza di altre divinità in Macedonia (10,9%, 7 fedeli), in Tessaglia (7,7%, 1 solo fedele), nel Peloponneso ed in Attica (5,9%, 1 solo fedele), mentre il fenomeno non si verifica in Beozia, Eubea, Locride-Focide

47 Complessivamente 11 fedeli; bassa compresenza nelle Sporadi (5,3%, 1 solo fedele) ed a Rodi (2,5%, 1 solo fedele), media nelle Cicladi (13,8%, 4 fedeli).

48 Solo in Caria-Frigia, 7,7%, e soprattutto in Lidia, 20%.

49 Rispettivamente 11,5%, 2 fedeli in Eubea, 7,8%, 5 fedeli in Macedonia, 7,7%, 1 fedele in Tessaglia. 3 fedeli su 6 nella Grecia occ.
Si deve però anche ricordare *Cat.*8, rivolto a Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate e Canopo, ad Ambracia (Epiro).

50 46,7% (7 fedeli) a Cipro, 38,5% (10 fedeli) in Caria-Frigia, 26,7% (4 fedeli) in Lidia, 27,3% (3 fedeli) in Misia; inoltre appare assai elevata in campioni assai ridotti: 8 fedeli su 8 in Cilicia-Isauria-Galazia, 4 fedeli su 7 in Licia-Panfilia-Pisidia, 2 fedeli su 4 in Bitinia-Ponto; 4 fedeli su 8 in Arabia e Siria.

51 34,8%, 8 fedeli in Tracia, 25%, 16 fedeli in Macedonia; nella media dell'area l'Attica (17,6%, 3 fedeli); scarsa presenza di epiteti nel Peloponneso (5,9%, 1 solo fedele), completa assenza da Beozia, Eubea, Locride-Focide, Tessaglia, Grecia occ.

52 35,3%, 6 fedeli a Creta; discreta presenza nelle Sporadi (15,8%, 3 fedeli), modesta a Rodi (7,7%, 3 fedeli), scarsa nelle Cicladi (3,5%, 1 solo fedele)

53 23,1% (6 fedeli) in Caria-Frigia, 20% (3 fedeli) a Cipro, 13,3% (2 fedeli) in Lidia, 9,1% (1 solo fedele) in Misia; 4 fedeli su 7 in Licia, Pamfilia, Pisidia.

54 33,3% (4 fedeli) in Beozia, 7,8% (5 fedeli) in Macedonia, 6,9% (2 fedeli) nelle Cicladi, 17,6% (3 fedeli) a Creta.

55 Più bassa in Misia, 9,1%, e Caria-Frigia, 7,7%.

insulare[56], 10,5% (19 fedeli) nella Grecia continentale.[57]

2.2 I gruppi divini nell'Isismo dell'Oriente greco: analisi geografica.

Complessivamente si possono notare interessanti differenze tra le diverse grandi aree, ed anche fra le singole regioni. L'Asia Minore appare nettamente caratterizzata dalla venerazione del solo Sarapide (44,2%), dalla frequenza di epiteti che determinano i nomi divini (44,2%) e da una notevole compresenza di altre divinità non egizie (26,7%). Nel considerare questo dato e soprattutto nel confrontarlo con quello analogo rilevato a Delo (21,1%) si deve tenere presente la dispersione della documentazione raccolta fuori Delo: i dati non sono direttamente paragonabili in quanto solo a Delo ci sono rimaste diverse iscrizioni per ogni fedele ed è quindi possibile paragonare la complessiva esperienza religiosa dei vari fedeli (o quanto meno una buona parte di essa) e non solo singoli, isolati momenti di essa. La presenza di diversi culti nella stessa persona risulta quindi fuori Delo nettamente sottostimata, perché le condizioni della documentazione sono sfavorevoli al suo accertamento. I dati relativi all'Asia Minore (26,7% di compresenza di altri dèi non egizi, 5,8% di compresenza di altri dèi egizi, 8,1% di venerazione esclusiva di altri dèi non egizi, nessuna venerazione esclusiva di altri dèi egizi) numericamente simili a quelli relativi a Delo (rispettivamente 21,1%, 4,9%, 15,7%, 1,8%) appaiono nettamente superiori se confrontati in questa prospettiva[58].

Tra le regioni per cui si ha una sufficiente documentazione si può osservare in Asia Minore la posizione particolare della LIDIA, dove si hanno una bassa compresenza di altri dèi non egizi (6,7%), elevata di altri dèi egizi (20%), minore frequenza di epiteti della media dell'area (26,7%), presenza notevole, per quest'area, della sola Iside (26,7%) e della triade Sarapide, Iside, Anubi (13,3%) a scapito della coppia Sarapide-Iside. In CARIA-FRIGIA si ha da una parte la presenza della triade-tetrade isiaca (l'unica presenza della tetrade in Asia Minore), dall'altra la presenza della coppia anch'essa anomala Iside-Anubi (7,7%) ed una significativa compresenza di divinità egizie (7,7%). A CIPRO l'unico elemento anomalo è la presenza della triade isiaca (20%), mentre la MISIA appare caratterizzata da un peso maggiore di Iside e minore di Sarapide rispetto alla media dell'area e da una notevole venerazione esclusiva di divinità non egizie (18,2%).

Nella Grecia continentale appare piuttosto rilevante la presenza della TRIADE-TETRADE ISIACA, comunque nettamente inferiore a quella riscontrata a Delo (29,3% contro 54,7%): da questo fenomeno restano esclusi il Peloponneso e la Grecia occidentale, ai suoi margini si collocano Attica (11,8%) e Macedonia (15,6%) mentre vi sono pienamente coinvolti Tracia, Tessaglia, Eubea, Beozia e Locride-Focide: in tutti questi ambiti

---

[56] Solo 2,5% a Rodi, più rilevante nelle Sporadi e a Creta, rispettivamente 21,1% e 23,5%

[57] Solo però in Tracia, 26,1%, Eubea, 16,6%, Macedonia, 14,1% ed Attica, 5,9%.

[58] Risultano comprensibilmente più sottostimati i valori relativi alla venerazione esclusiva di altri dèi da parte di persone in relazione col Serapeo.

appare marginale il peso della tetrade rispetto a quello della triade, tranne che in Attica. L'area interessata da questo fenomeno include poi, ed in modo ancor più marcato, anche Cicladi e Sporadi (solo in quest'ultime è importante la tetrade), rispettivamente con il 41,4% ed il 36,8% di fedeli, ma non Rodi né Creta: il valore complessivo della Grecia insulare risulta quindi poco significativo, in quanto corrisponde ad una realtà assai poco omogenea.

La Grecia continentale risulta poi anche caratterizzata dall'importanza (20,4%) del culto esclusivo di Iside (fortissimo in Attica: 64,7%) e rilevante in Macedonia (26,6%), mentre quello del solo Sarapide si registra in poche aree (Tracia, Tessaglia, Attica ed in particolare Peloponneso: 23,5%); Peloponneso, Tracia e Tessaglia presentano poi una buona presenza della coppia Sarapide-Iside. L'importanza sia di quest'ultima coppia sia del solo Sarapide accomuna in modo particolare Peloponneso e Creta, assai diverse – come vedremo – sotto altri aspetti.

La MACEDONIA presenta la più grande varietà di soluzioni relative al culto isiaco (triade Sarapide, Iside, Arpocrate, coppia Iside-Arpocrate, culto del solo Arpocrate, triade e tetrade isiaca), ma non il culto del solo Sarapide. Anche nelle CICLADI si nota una maggiore presenza di Iside che non di Sarapide con rapporti simili a quelli riscontrati nella Grecia continentale.

Nella Grecia continentale la presenza di altri culti non egizi accanto od al posto di quello isiaco è sensibilmente inferiore a quella riscontrata in Asia Minore (9,4% e 9,9% contro 26,7% e 8,1%), ma significativa in alcune regioni particolari: Macedonia (10,9% e 14,1%), Peloponneso (5,9% e 17,7%) e (per la sola compresenza) Tracia (30,4%) e (per la sola presenza esclusiva di altri culti) Eubea (27,8%). Nella Grecia insulare la compresenza è simile a quella riscontrata nella Grecia continentale, con una punta rilevante a Creta (23,5%), mentre la presenza esclusiva di altri culti non egizi è propria della (sola) situazione atipica di Rodi (87,1%; 10,5% nelle Sporadi): il dato complessivo (34,6%) è quindi poco significativo.

La presenza di epiteti caratterizza Creta (contrapponendola al Peloponneso, per altri versi paragonabile) e la Tracia (rispettivamente 35,3% e 34,8%), ma anche Macedonia ed Attica (rispettivamente 25% e 17,7%): si tratta però in ogni caso di un fenomeno assai più contenuto di quello riscontrato in Asia Minore. Molto diversa anche la frequenza con cui re od entità politica sono associate alle divinità; minori le discrepanze nell'uso di completare i gruppi divini con indicazioni generiche quali *theoi synnaoi* o *symbomoi* o *entemenioi*.

La presenza esclusiva di altri dèi egizi riguarda la sola Macedonia (10,9%), mentre la compresenza di queste divinità con quelle isiache si registra anche in Tessaglia, Eubea, Caria e Frigia, Lidia (in misura notevole: 20%), mai nella Grecia insulare e nelle altre regioni della Grecia e dell'Asia Minore.

Al termine di questa lunga analisi, resa più complicata dal sovrapporsi e stretto intrecciarsi di fenomeni e correnti diverse ci sembra possibile delineare almeno alcuni tratti di una geografia del culto "isiaco" nell'Oriente greco, e cioè:

- la netta prevalenza in Asia Minore del culto esclusivo di Sarapide;
- la più blanda preminenza nella Grecia continentale e nella Grecia insulare di quello di Iside;
- il ruolo di Sarapide e della coppia Sarapide-Iside nel Peloponneso e a Creta;
- l'esistenza di un'area comprendente Cicladi, Sporadi, Locride-Focide, Beozia, Eubea, Tracia e Tessaglia interessata alla triade Sarapide, Iside, Anubi (sia pure in misura minore che non a Delo) ed anche, in parte (solo Tracia e Tessaglia), alla coppia Sarapide-Iside.

E inoltre:

- la situazione di Rodi risulta paradossale, in quanto l'organizzazione del santuario sembra rivolta a controllare lo sviluppo del culto e soprattutto ad evitare la nascita di un'autonoma gerarchia sacerdotale (potenzialmente filoegizia);
- la Macedonia presenta la più elevata varietà di combinazioni delle divinità isiache, un forte interesse per altri dèi egizi e un notevole uso di epiteti divini;
- Lidia e Caria-Frigia si differenziano per molti versi dal resto dell'Asia Minore.

Questo quadro va forse temperato sulla base di alcuni dati discordanti forniti dai *Cataloghi* di fedeli analizzati nella *Prosopografia*, e cioè in particolare la presenza di osiriasti (*Cat.*14) a Cos nelle Sporadi (isolata presenza di divinità egizie diverse da quelle del gruppo isiaco), la dedica di un collegio (*Cat.*8) a Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate e Canopo ad Ambracia in Epiro (isolata presenza della tetrade in Grecia occ.), la presenza di sarapiasti nella Grecia continentale e nella Grecia insulare (*Cat.*1, 2, 15 e 16) e la dedica a Sarapide-Iside da parte di un collegio (*Cat.*18) in Lidia.

Meno rilevante invece ci sembra la semplice menzione di altri gruppi (in particolare sarapiasti e isiasti – o sarapiasti isiasti? – a Lindo, Rodi e Camiro), in quanto è difficile valutarne l'effettiva importanza.

Nell'interpretare i risultati dell'analisi non si devono neppure trascurare le differenze tra diversi generi di testi (carattere più istituzionale dei *Cat.* di fedeli e forse un po' convenzionale delle dizioni impiegate per designarli); significativa comunque la correzione, almeno in questo ambito particolare, dell'immagine dell'Isismo nella Grecia occ. e nelle Cicladi e della "geografia" della tetrade isiaca.

2.3 *I gruppi divini nell'Isismo dell'Oriente greco: analisi diacronica.*

L'esame compiuto in prospettiva diacronica permette di evidenziare l'importanza della triade Sarapide, Iside, Anubi in epoca ellenistica piuttosto che imperiale (rispettivamente 25,4% e 4,7%), soprattutto nella Grecia continentale (35,4% contro 8,2%) ed in Asia Minore (18,2% contro 2,3%): nella Grecia insulare si può osservare il prevalere della tetrade Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate in epoca imperiale e della triade Sarapide, Iside, Anubi in epoca ellenistica (rispettivamente 11,1% e 16,5%[59].)

[59] Nessun fedele rispettivamente per la tetrade in epoca ellenistica e per la triade in

Anche la coppia Sarapide-Iside appare più diffusa in epoca ellenistica (27,2% contro 22%), in particolar modo in Asia Minore (48,5% contro 9,3%): opposta però la tendenza che si riscontra nella Grecia insulare (22,8% contro 38,9%).

Il culto dei soli Sarapide e Iside (ma soprattutto del primo), fuori dal gruppo isiaco e non in coppia fra loro[60], appare assai più rilevante in epoca imperiale che non in epoca ellenistica (rispettivamente 31,5% contro 8% e 22,8% contro 11,3%). Il fenomeno appare particolarmente marcato in Asia Minore nel caso di Sarapide (65,1% contro 24,2%) e, sia pur in misura minore, nella Grecia continentale per Iside (34,4% contro 12,1%): in quest'ultimo caso opposta appare la situazione della Grecia insulare (5,6% contro 11,4%).

La compresenza di altre divinità non egizie accanto a quelle isiache appare più rilevante in epoca imperiale (27,6% contro 8,5%), soprattutto nella Grecia insulare (44,4% contro 2,5%) ed in Asia Minore (39,5% contro 15,2%). L'interesse esclusivo per altre divinità non egizie, nella Grecia insulare molto più elevato in epoca ellenistica che non in epoca imperiale (43% contro 5,6%) per il peso dei sacerdoti di Rodi, appare altrove più forte in epoca imperiale[61]. Le altre divinità egizie compaiono invece in modo particolare in Asia Minore in epoca imperiale (7%) e nella Grecia continentale in epoca ellenistica (15,6% contro 4,9%).

La presenza di epiteti che caratterizzano le divinità è propria dell'epoca imperiale (44,1% contro 6,1%), soprattutto in Asia Minore (60,5% contro 3%), ma anche nella Grecia continentale e nella Grecia insulare (rispettivamente 32,8% contro 5,1% e 33,3% contro 8,9%).

L'uso di associare alle divinità re od entità politiche è più forte in epoca imperiale che in epoca ellenistica (14,2% contro 4,7%), prevalentemente per la differenza che si riscontra, al riguardo, nella Grecia insulare[62]: pressoché identica invece la sua diffusione in Asia Minore nelle due epoche[63]. La tendenza a completare i gruppi divini con indicazioni generiche quali *theoi synnaoi, symbomoi* od *entemenioi* appare più elevata in epoca imperiale (17,3% contro 10,3%), ma non in Asia Minore (18,6% contro 27,3%).

Piuttosto evidente il contrasto tra l'epoca ellenistica caratterizzata dall'importanza della triade/tetrade isiaca ed anche della coppia Sarapide-Iside e quella imperiale, in cui prevalgono l'interesse per le divinità isiache singolarmente intese, l'uso di caratterizzare le divinità con epiteti e di associare loro re od entità politiche, la compresenza di altre divinità non egizie (ma non la loro presenza esclusiva) e, in misura minore, l'uso dei termini generici *theoi synnaoi* e simili.

Vanno però anche rilevate:

– la particolare situazione della Grecia insulare, che contrasta a più

---

epoca imperiale.

[60] Per quanto riguarda Iside si sono considerati anche i gruppi Iside-Anubi ed Iside-Arpocrate.

[61] 11,6% contro 3% in Asia Minore, 14,8% contro 8,1% nella Grecia continentale.

[62] 27,8% in epoca imperiale, nulla in epoca ellenistica.

[63] 19,1% contro 18,2%.

riprese con il quadro generale, sia per quanto riguarda la coppia Sarapide-Iside ed il culto esclusivo di Iside, sia per l'interesse esclusivo per altri culti non egizi;
- l'accentuazione di qualche fenomeno nelle altre aree: importanza della coppia Sarapide-Iside in epoca ellenistica, del solo Sarapide e degli epiteti divini in epoca imperiale in Asia Minore[64], importanza della triade divina e della sola Iside nella Grecia continentale.

2.4 Identificazioni di dèi isiaci con altre divinità ed interesse dei fedeli isiaci per altri dèi.

L'esame della frequenza delle singole divinità venerate da fedeli isiaci nell'Oriente greco dimostra:
- l'importanza in questo ambito di un generico gruppo divino (*theoi*), in particolare a Rodi (della cui particolarità si è detto) e nella Grecia insulare (33 fedeli sui complessivi 56), ma anche nelle altre aree;
- la tendenza ad identificare Sarapide con Zeus (23 fedeli) e/o *Helios* (17 fedeli; 13 con Zeus *Helios*), soprattutto in Asia Minore[65].

Si apprezza meglio l'importanza di questo fenomeno se si osserva che la frequenza complessiva di Zeus è pressoché identica a quella di Arpocrate (rispettivamente 23 e 24 fedeli): si può inoltre notare un certo contrasto geografico tra l'Asia Minore, dove si concentra la presenza di Zeus (Zeus *Helios*) e la Grecia dove si concentra invece quella di Arpocrate; vi è anche qualche caso (5) di identificazione di Sarapide con Giove ottimo massimo (in Asia e nella Grecia insulare).

L'unica divinità ripetutamente in rapporto (d'identificazione o di contatto) con Iside è Afrodite (12 fedeli, nessuno dei quali nella Grecia insulare); nella Grecia continentale hanno un certo rilievo anche altri dèi egizi, in particolare Osiride (10 fedeli) ed Horos (4 fedeli).

Piuttosto frequente, come abbiamo già visto, l'uso di formule volte a completare i gruppi divini con gli *theoi synnaoi, symbomoi*, ecc. (49 casi); tra gli epiteti emergono *megas/megistos* (14), *kyrios/a* (7), *soter/eira*, (Zeus) *Panamaros* (6), *Lochia, pelagios/a* (4); numerose altre divinità o epiteti sono ricordati in rapporto agli dèi isiaci, ma in forma isolata (1-3 fedeli)[66].

Risulta piuttosto evidente che nell'Oriente greco i fedeli combinano col culto degli dèi isiaci (soprattutto Sarapide e Iside, venerati entrambi da 246 fedeli e assai meno Anubi, onorato solo da 85 fedeli) una minore varietà di culti: in pratica in misura significativa solo quelli di Zeus ed

---

[64] Viene però a mancare la differenza tra le due epoche per quanto riguarda l'associazione agli dèi di re od altre entità politiche.

[65] 11 fedeli con Zeus *Helios*, 17 almeno con Zeus, su 70 fedeli di Sarapide, cioè rispettivamente il 15,7% ed il 24,3%.

[66] 3 fedeli: *mystes*, Nebouti, *Tyche* (Grecia cont.), Nilo (Asia Minore), Artemide (Asia Minore e Grecia ins.); 2 fedeli: Bubasti, Hera (Asia Minore), *Hypsistos, regina* (Grecia cont.), Ecate, *Lindia, Polieus* (Grecia ins.), Apollo, *Homonoia* (Grecia cont. e Grecia ins.), *polyonumos/myrionumos* (Asia Minore e Grecia ins.); 1 solo: Bolo (Asia Minore), Apis, Capitolino, *Dikaiosyne*, Dioniso, Men, Menfitica, Mercurio, *Ouranios*, Venere (Grecia cont.), Asclepio, i Dioscuri, *Hygieia, Lebenaios*, Posidone, Priapo, *Samothrakoi, Teitanios* (Grecia ins.).

Afrodite, oltre a generiche invocazioni degli *theoi* (non solo nel caso, un po' anomalo, di Rodi).

Nel valutare questi dati bisogna però ricordare la profonda differenza tra la nostra documentazione relativa all'Oriente greco, in cui per pochi fedeli abbiamo altri testi che non siano le dediche rivolte agli dèi isiaci, e quella piuttosto ricca di cui siamo in possesso per i fedeli isiaci di Delo: in quest'ultimo caso è possibile esaminare l'atteggiamento religioso complessivo dei singoli fedeli, mentre l'analisi dei fedeli dell'Oriente greco si riduce, purtroppo, allo studio di identificazioni ed accostamenti in singoli atti cultuali (particolarmente vario comunque, ed anche personalizzato, il mondo divino del n. 179, nelle Cicladi). Ci sembra pertanto opportuno non insistere troppo sulla differenza, pur riscontrabile, tra l'integrazione dell'Isismo con il contesto religioso osservata a Delo e l'inserimento, visto nell'Oriente greco, dei soli Zeus (Zeus *Helios*) ed Afrodite nel mondo divino isiaco: questa cautela ci sembra particolarmente necessaria a causa della varietà di dèi ricordati, seppur in modo occasionale, in relazione con i fedeli isiaci.

E' infine bene ricordare ancora che lo scarso interesse per Arpocrate (24 fedeli) e la non del tutto irrilevante presenza di Osiride (10 fedeli) e di Horos (4 fedeli) obbliga ad intendere, in relazione all'Oriente greco, lo stesso concetto "dèi isiaci" in modo un po' diverso da quello utilizzato per Delo: non tanto triade/tetrade Sarapide, Iside, Anubi (, Arpocrate) quanto coppia/triade Sarapide, Iside (, Anubi) (rispettivamente 246, 246 e 85 fedeli), comunque assai meno strutturata, come mostra sia l'incidenza del culto esclusivo dei soli Iside e Sarapide, sia a maggior ragione l'importanza dell'identificazione di quest'ultimo, singolarmente considerato, con Zeus (Zeus *Helios*).

A questa diversa organizzazione del mondo divino isiaco corrisponde il carattere relativamente marginale di Arpocrate, non accostabile, per il grado d'integrazione ad Anubi (come avviene, almeno in parte[67], a Delo), ma piuttosto ad Osiride, che nelle dediche risulta, sia a Delo, sia nell'Oriente greco, poco rappresentato (5 fedeli, oltre i 6 di *Hydreios*, a Delo, 10 nell'Oriente greco, tutti nella Grecia continentale).

3. *Cenni statistici sull'interesse per Iside, Serapide ed altre divinità in Italia e nelle province.*

Le ridotte dimensioni del campione disponibile per l'Italia e le province, unite alle difficoltà nel datare buona parte dei testi, impediscono di elaborare una statistica affidabile in chiave diacronica delle divinità cui si rivolgono i fedeli, mentre sarebbe necessaria un'indagine particolarmente affinata, per i complessi problemi legati all'accettazione ufficiale del culto, che condizionano notevolmente la sua storia dalla prima introduzione al regno dei Flavi: ci limitiamo pertanto a delineare le tendenze generali che emergono dall'analisi statistica, da integrare coi

---

[67] I fedeli d'Arpocrate sono comunque solo la metà di quelli di Anubi (56 contro 130), peraltro assai prossimi, come numero, a quelli di Iside e Sarapide (158 e 144).

risultati dell'esame delle fonti letterarie.

Il dato più rilevante ci sembra l'assenza di raggruppamenti strutturati (quali quelli individuati a Delo e nell'Oriente greco)[68] e lo scarso peso della coppia Iside e Serapide, cui si rivolge il 21,2% dei fedeli nelle province danubiane, solo il 15,1% in Italia (9,6% a Roma) e il 15,4% nelle province occidentali, e addirittura appena l'8,9% in quelle africane: nettissimo comunque il contrasto con la situazione dell'Oriente greco, dove la frequenza cumulata della coppia divina (considerando cioè anche la presenza della coppia all'interno della triade/tetrade) è del 47,5% e la punta minima tra le grandi aree è rappresentata dal 37,2% dell'Asia Minore.

Si deve poi notare la grande importanza di Serapide nelle province africane (77,8%), dove risulta modesto il ruolo di Iside (solo il 28,9%) e, al contrario, la prevalenza della dea soprattutto in Italia e nelle province occidentali (rispettivamente 64% contro 39,8% e 66,2% contro 41,6%), ma anche nelle province danubiane (60% contro 50%): il contrasto si fa particolarmente acuto nella *Venetia* e Istria (80,4% contro 8,7%) e in Etruria (100% contro 12,5%); a Roma invece prevale appena Sarapide (49,3% contro 47,9%).

Da rilevare l'interesse per Osiride a Roma (16,4%: complessivamente 6,3% in Italia) in netto contrasto con la scarsa presenza del dio a Delo e nell'Oriente greco, ma anche nelle province (solo 2,2% nelle province africane; nulla nelle altre). Vi si accompagna l'interesse per altre divinità egizie[69] (17,8% a Roma, 6,7% in Italia), che si estende alle province africane, mentre è assente del tutto dalle province occidentali e quasi del tutto da quelle danubiane (1%).

Alquanto elevata la presenza di altre divinità non egizie soprattutto nelle province danubiane (40,4%) ed africane (35,5%), ma anche in Italia e nelle province occidentali (rispettivamente 25,9% e 24,6%; 28,8% a Roma; punta massima nel Lazio con il 54,2%, minima in Campania - nessuna presenza- ed in *Venetia* e Istria, 17,4%).

Tra di esse prevalgono nettamente, come vedremo in dettaglio subito, Giove/Zeus e Sole/*Helios*: è però interessante osservare la presenza di alcune altre figure ricorrenti, probabilmente sia per la loro importanza negli ambienti in cui si diffonde il culto isiaco, sia anche per una qualche affinità con gli dèi isiaci: Apollo[70], Giunone[71], Asclepio[72], Silvano[73], Ercole[74], Nettuno/Posidone[75], il *Genius* [76] e (in misura più modesta)

---

[68] Solo due fedeli (nn. D 39, 57) per Zeus *megas* Sarapide Iside Anubi *theoi pantes* nel I sec. a.C. a Tomi.

[69] Diverse da Sarapide, Iside, Anubi e Arpocrate, della cui importanza a Delo e in una vasta area dell'Oriente greco abbiamo già detto.

[70] 7 fedeli in Italia, 1 nelle province occidentali e 1 nelle province danubiane.

[71] 4 fedeli in Italia, 2 nelle province occidentali e 1 nelle province danubiane.

[72] 1 fedele in Italia, 3 nelle province occidentali e 3 nelle province danubiane.

[73] 7 fedeli in Italia e 1 nelle province danubiane.

[74] 5 fedeli in Italia e 1 nelle province danubiane.

[75] 4 fedeli nelle province danubiane e 2 nelle province africane.

[76] 1 fedele in Italia e 4 nelle province danubiane.

Luna e Diana[77] compaiono in "grandi aree" diverse; Mercurio, *Liber Pater*, Fortuna, la Madre degli dèi sono venerate da più fedeli separatamente in Italia[78], come *Noreia* nelle province danubiane e Plutone in quelle africane[79]. L'interesse per altre divinità non egizie, diverse da Giove/Zeus e Sole/*Helios*, appare quindi rivolto in varie direzioni, sia verso divinità romane tradizionali, sia verso dèi guaritori, divinità orientali, figure divine minori o locali, confermando l'eterogeneità degli ambienti religiosi interessati al culto isiaco.

Del tutto preminente rimane comunque l'interesse per Giove/Zeus e Sole/*Helios*: Giove/Zeus nel Lazio è venerato addirittura dal 39,6% dei fedeli e nelle province africane dal 31,1%, a Roma dal 21,9%, in Italia complessivamente dal 16,7% e nelle province danubiane dal 16,3%, ma solo dal 9,2% nelle province occidentali: non è mai ricordato in Etruria, *Venetia* e Istria ed in Campania. A Roma l'interesse è rivolto in modo particolare a Giove Sole/Zeus *Helios*, e la frequenza delle due divinità viene quasi a coincidere (rispettivamente 21,9% e 19,2%); nelle altre aree invece si nota una notevole divergenza fra i due valori, che indica tra i fedeli isiaci un notevole interesse per Giove/Zeus anche o soprattutto senza Sole/*Helios*: la prima situazione si verifica nel Lazio (rispettivamente 39,6% e 25%), la seconda in tutte le province (rispettivamente 16,3% e 5,8% nelle province danubiane, 9,2% e 1,5% nelle province occidentali, 31,1% e 13,3% nelle province africane).

Altrettanto sviluppato (17,6% in Italia) è l'uso di indicare le divinità con gli attributi *augustus/a* e *regina*; il fenomeno si verifica però soprattutto nelle aree in cui è più debole o addirittura manca l'interesse per Giove/Zeus e *Helios*/Sole: 43,5% nella *Venetia* e Istria, 56,2% in Etruria, 20% in Campania; l'uso di questi attributi è invece molto debole solo là dove è più forte l'interesse per *Helios*/Sole e cioè a Roma (8,2%) e nel Lazio (4,2%).

Nelle province danubiane il contrasto sembra riguardare solo *augustus/a* e *regina* da una parte e Sole/*Helios* dall'altra (rispettivamente 24% e 5,8%; 16,3% per Giove/Zeus), mentre nelle province occidentali entrambi i fenomeni sono più deboli dell'interesse per Giove/Zeus (rispettivamente 6,2% e 1,5% contro 9,2%). Infine nelle province africane si riscontra una forte presenza sia di Giove/Zeus, sia di Sole/*Helios*, sia di *augustus/a* e *regina* (rispettivamente 31,1%, 13,3% e 35,6%).

Rilevante anche l'uso di epiteti come *invictus* o *victrix*, soprattutto a Roma (11%, più frequenti quindi di *augustus/a* e *regina*), ma anche nel Lazio (4,2%) e in *Venetia* e Istria (2,2%): l'uso sembra quindi trascendere i precedenti contrasti tra aree in cui prevale Iside o Sarapide, Giove/Zeus o *augustus/a* e *regina*. L'uso di *invictus* o *victrix* risulta poi piuttosto significativo nelle province danubiane (4,8%) ed è più forte nelle province occidentali che non in quelle africane (3,1% contro 2,2%), in netto contrasto con quanto si è osservato circa l'interesse per Giove/Zeus,

---

[77] Rispettivamente 2 fedeli in Italia e 1 nelle province occidentali e 2 fedeli in Italia e 1 nelle province danubiane.

[78] Da 7 fedeli Mercurio, da 5 *Liber Pater*, da 4 la Fortuna e la Madre degli dèi.

[79] Rispettivamente da 6 e da 5 fedeli.

Sole/*Helios*, *augustus/a* e *regina*.

Complessivamente l'uso di epiteti divini appare dunque assai notevole (rispettivamente 48,1% e 47,7% in Italia e nelle province occidentali, 50% in quelle danubiane, addirittura 64,4% in quelle africane), ancora superiore alla punta massima registrata nell'Oriente greco (44,2% in Asia Minore; media complessiva del 19,2%; 27 su 223, cioè il 12,1% a Delo).

Se dall'esame dei fenomeni si passa alla caratterizzazione delle diverse aree risulta piuttosto significativa la presenza di numerose concordanze tra l'Italia e le province occidentali (uguale peso di Iside, di Serapide, della coppia Iside-Serapide, dell'interesse per altri dèi non egizi e della frequenza di epiteti[80]) cui si accompagnano però anche divergenze importanti: disinteresse delle province occidentali per Osiride, altri dèi egizi, Sole/*Helios*, *augustus/a* e *regina* e (in misura minore) Giove/Zeus.

Emerge anche una certa affinità tra Etruria e *Venetia*-Istria, contrassegnate dal notevole interesse per Iside, per *augustus/a* e *regina*, per la coppia Iside e Serapide, dall'attenzione ad altri dèi non egizi, dallo scarso interesse per Sarapide e quindi anche per Giove/Zeus e Sole/*Helios*.

Un posto a parte spetta alla Campania, contrassegnata dall'assenza di quasi tutti i fenomeni ricordati, tranne l'uso di *augustus/a* e *regina* ed in cui non compare neppure la coppia Iside-Serapide[81].

Le province danubiane appaiono particolarmente caratterizzate dall'interesse per altre divinità non egizie e dalla coppia Iside-Serapide, mentre quelle africane si distinguono per la scarsa presenza di Iside (che non impedisce una buona frequenza di *augustus/a* e *regina*) e l'importanza di Serapide e Giove/Zeus (ma non altrettanto di Sole/*Helios*).

Roma presenta infine caratteristiche proprie, solo in parte condivise da altre aree, e cioè l'importanza di Osiride e di altri dèi egizi (diversi da quelli della triade/tetrade isiaca) ed il forte interesse per Giove Sole/Zeus Helios[82]; il lievissimo vantaggio di Serapide su Iside a Roma sembra infine mediare due spinte diverse, lo schiacciante prevalere di Serapide (che abbiamo riscontrato in Africa) e l'usuale superiorità di Iside.

---

[80] Differenze comprese tra 0,3% e 2,2%.

[81] Ma bisogna ricordare la statua di Apollo Horus Arpocrate posta dal n. C 246.

[82] Solo a Roma l'interesse per Giove/Zeus è pressoché identico a quello per Sole/*Helios*: rispettivamente 21,9% e 19,2%.

CAPITOLO TERZO

ISIDE NELLE ARETALOGIE

1. L'aretalogia "di Menfi"

1.1- La natura del testo di Menfi.

Il primo testo che esamineremo è l'archetipo, che potrebbe risalire fino al III sec. a.C.[1], delle aretalogie di Kyme[2], Tessalonica[3], Ios[4] ed Andro[5], stabi-lito dall'Harder[6] e cui il Festugière ricondusse anche la versione abbreviata di Diodoro (I 27)[7]. Solo l'iscrizione di Kyme presenta l'intero testo, mentre le altre iscrizioni ci sono giunte in forma frammentaria (quella di Andro rielabora in esametri l'aretalogia) e Diodoro ne riporta solo la prima sezione.

L'eventualità, avanzata dall'Harder, di due diverse traduzioni di un originale egizio (quella delle iscrizioni e quella di Diodoro) è oggi generalmente rifiutata; più accese sono state le discussioni circa la lingua, egizia o greca, in cui il testo fu originariamente composto: tra gli egittologi contrario ad una redazione egizia è D. Müller[8], mentre J. Bergman[9] insiste sull'ideologia egizia propria di questo testo.

Attualmente gli studiosi prendono le distanze da entrambe le formulazioni, pur mostrando una certa simpatia per le tesi del Bergman e rispetto per le argomentazioni del Müller, e sono convinti sia

---

1 A. J. Festugière, *A propos des arétalogies d'Isis*, Harvard Theol. Rev. 1949, 209-234 (= *Études de religion grecque et hellénistique*, 1972, 138-163), partic. 233; Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in G.Piccaluga (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 9-36, partic. 16. Al II sec. a.C. od anche all'epoca di Tolomeo I lo attribuisce Harder,*Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isis-propaganda*, Abhandl. der Preuss. Akad. der Wiss., 14, 1943 [1944], 51 con la n. 7; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, 126 n. 7 suggerisce che possa essere non molto anteriore al I sec. a.C., pur considerando (25 n. 77) ancora aperta la questione di dove e quando sorse questo archetipo.

2 *REG* 42, 1929, 137-168 = *IG* XII Su. 98 s., del I-II sec. d.C. e l'unica completa.

3 *IG* X 2, 254, del I-II sec. d.C.

4 *IG* XII Su. 98 s., III sec. d.C.

5 Il testo più antico (v. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, Leiden 1975, *EPRO* 49, 9 n. 25), del I sec. a.C., ma ciò nonostante il meno attendibile, per la ricostruzione dell'archetipo in quanto si tratta di una rielaborazione in versi piuttosta libera.

6 *op.cit.*

7 *l.cit.*

8 *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, ASAW 53, 1, 1961, partic.8. 86 sg. 91.

9 *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Uppsala 1968.

dell'importanza della presenza di tratti egizi sia dell'importanza dell'ambiente egizio per la stessa formulazione delle aretalogie[10].

La sovrapposizione di problematiche diverse non ha, a nostro avviso, giovato alla chiarezza del dibattito; ci sembra pertanto utile distinguere diversi aspetti del problema:

a) non si può trascurare l'esistenza, dimostrata dallo stesso processo di diffusione del testo, di un archetipo greco (il testo di Harder), che le copie presentano come una stele del tempio di Menfi[11];

b) l'impossibilità di risalire ad un originale in lingua egizia dell'archetipo greco è stata dimostrata definitivamente dal Müller (Bergman studia piuttosto la natura egizia dei contenuti dell'aretalogia): si possono portare paralleli egizi solo per parte dei concetti dell'aretalogia ed ancor più ristretta è la parte del testo che può essere ritradotta in egizio[12];

c) l'importanza di questi motivi egizi nella struttura profonda del testo, negata da alcuni, riconosciuta da altri, deve essere oggetto di un'analisi più puntuale e non semplicemente ribadita sulla base di una valutazione piuttosto "quantitativa" del testo;

d) bisogna distinguere tra ricerca degli antecedenti e comprensione del testo, *nella forma e nell'ambito in cui si diffuse*: l'esasperazione dei tratti egizi porta a ritenere, contro ogni evidenza, che il testo non presenti da sé il proprio significato, ma richieda necessariamente l'interpretazione di un clero egizio[13], la cui presenza è da escludere ad Ios e Andro e più in generale in tutti i centri in cui i sacerdoti isiaci sono eletti annualmente[14];

e) non ci si deve far indurre dalla volontà del testo di presentarsi come espressione di dottrina egizia (eventualmente secondo gli schemi egittizzanti, piuttosto produttivi nel mondo greco, almeno a partire da Platone[15]) ad attribuire senz'altro all'Egitto ciò che potrebbe appartenere alla Grecia[16].

Qui di seguito indagheremo pertanto sul significato complessivo del testo così come si presenta (nella ricostruzione dell'Harder, ormai tradizionalmente indicata con la sigla M, per Menfi), per approfondire la sua

---

[10] Così Grandjean, *op.cit.*, 14 sg.; A.Burton, *Diodorus Siculus. Book I. A commentary*, Leiden 1972, *ad* 27.4, p. 116; Heyob, *op.cit.*, 47.

[11] Diodoro in 1, 27 dice di avere copiato la stele funebre di Iside ed Osiride, mutila, a Nisa in Arabia, ma in 1, 22 afferma che Iside era sepolta a Menfi.

[12] Per Müller, *op. cit.*, 87 s. hanno forma e contenuto egizi M 3a. 5. 6. 8. 9. 12. 13. 16. 56, forma e contenuto egizi, ma grecizzati M 23 .24. 31. 32. 44. 45. 55; contenuto egizio ma formulazione greca M 3c. 4. 40; sono sicuramente non egizi e quindi in genere del tutto greci M 7. 15. 17-22. 25-30. 33. 36. 38. 39. 41. 42. 49. 51-53; risultano difficili da definire, ma sono prevalentemente da considerare di origine greca M 3b. 10. 11 (forse egizio?). 14. 34. 35. 37. 43. 46-47 (forse egizio?). 48. 50. 54.

[13] Bergman, *op.cit.*, 298-300.

[14] Grandjean, *op.cit.*, 15.

[15] Chr. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la literature grècque d'Homère à Aristote*, Aix en Provence 1971.

[16] Il richiamo è del Bianchi, *art.cit.*, 17, che, parlando dell'aretalogia di Maronea, afferma "Certo, anche l'aretalogia di Kyme, come le altre, è protesa alla Grecia: ma essa, per così dire, tiene i piedi fortemente piantati sulla terra egiziana, *o vuol dare l'impressione di farlo*" (il corsivo è nostro).

comprensione nell'ambito ellenistico (e poi imperiale) in cui si trovò effettivamente a circolare[17].

1.2 La caratterizzazione di Iside (M 3-11).

Nella prima parte del testo (M 3-11) la dea viene caratterizzata complessivamente, soprattutto nel suo rapporto (non solo familiare) con altre divinità. Le viene riconosciuta una regalità universale (M 3)[18], il ruolo di legislatrice-ordinatrice (M 4), più sfumato in Diodoro[19]. Insieme all'educazione della dea da parte di Hermes (su cui torniamo più oltre), i testi epigrafici, ma non Diodoro (che accenna solo al rapporto Iside-Hermes), ricordano anche la scoperta, da parte delle due divinità, dei due diversi alfabeti, quello sacro e quello profano, così che ogni cosa non venga scritta con le stesse lettere (M 3 c)[20]. Non ci sembra però che la distinzione delle due forme di scrittura, per quanto caratterizzate rispettivamente come sacra e profana, permetta di riconoscere un carattere effettivamente *misterico* di Iside, come vuole il Grandjean[21]: la distinzione ci sembra piuttosto riconducibile all'idea di una esoterica sapienza egizia, già viva nel V secolo, sia nella rappresentazione erodotea del clero egizio secondo la falsariga delle "sette" greche[22] sia nella tradizione di Antifonte[23] circa le prove cui era stato sottoposto Pitagora prima di poter apprendere le dottrine egizie. Ancor più specificamente si trova in Erodoto, sulla sola base della sua identificazione di Iside con Demetra, un'interpretazione misterica dei riti osirici, ciò che obbliga ad una notevole prudenza nel risalire dagli schemi interpretativi delle fonti alla concreta realtà storico-religiosa[24].

Nell'aretalogia viene poi (M 6) ricordata la parentela della dea con Osiride, sottolineando il suo carattere, tipicamente egizio, di *sposa e sorella* del dio, su cui le fonti greco-latine in genere non insistono[25], ed il

---

17 Anche Bergman, *op.cit.*, 298, riconosce l'importanza di una ricerca, ben distinta dalla propria, volta ad approfondire questi aspetti del problema, anche se i suoi brevi accenni vanno in una direzione molto diversa (permanenza e diffusione di concezioni marcatamente egizie nel mondo classico, grazie all'opera di un clero di cultura egizia: "eine feste ägyptisch geschulte Priesterschaft stellte eine Voraussetzung für das Fortleben der ägyptischen Traditionen dar", *ibid.* 299).

18 Τύραννος nelle iscrizioni, βασιλίσσα in Diodoro.

19 Non viene specificamente riconosciuto alla dea il merito di aver dato agli uomini le leggi (νόμους ἀνθρώποις ἐθέμην), ma solo l'immutabilità delle sue leggi; l'espressione non può essere resa in egizio per Müller, *op.cit.*, 26-28.

20 γράμματα εὗρον μετὰ Ἑρμοῦ τὰ τε ἱερὰ καὶ τὰ δημόσια· ἵνα μὴ τοῖς αὐτοῖς πάντα γράφηται; per Müller, *op.cit.*, 22-25 l'uso di εὑρίσκειν dimostra un influsso greco.

21 Grandjean, *op.cit.*, 76.

22 Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986, 112-114.

23 Ostile ad ogni tendenza a svalutare la vita terrena sulla base di prospettive di salvezza in un'altra e più vera vita: Mora, *Il silenzio religioso in Erodoto e nel teatro ateniese*, in M. G. Ciani ed., *Le regioni del silenzio*, Padova 1983, 55-76, partic. 59 n. 15.

24 Mora, *Religione e religioni, cit.*, 131-133.

25 Plutarco, *de Is.* 12 ricorda anche la tradizione sull'accoppiamento prenatale delle due divinità, ma subito dopo un'altra tradizione relativa alla discendenza di Iside da Hermes, Osiride dal Sole, così da far pensare a fratelli solo per parte di madre (si noti

carattere regale di Osiride, così come del loro figlio Horos (M 8). La dea è anche indicata come figlia di Kronos, con una significativa variante di Diodoro, che precisa trattarsi del Kronos "più giovane": il dio cui si allude è con ogni probabilità Geb, la terra primordiale (M 5).

Non ci sembra opportuno attenuare, almeno per quanto riguarda l'interpretazione del testo così come si presenta nel mondo ellenistico[26], il carattere primordiale del dio Kronos, sulla base della correzione, polemica, apportata da Diodoro[27], anche se le diverse tradizioni cosmogoniche egizie insistono su una più antica fase, precedente la separazione di terra e cielo (Geb e Nout)[28]. Infatti nel mondo greco Kronos appartiene ad una generazione divina precedente a quella attuale e ad essa contrapposta, nell'ambito del mondo divino, in una prospettiva non solo diacronica, ma anche tipologica: il carattere selvaggio e violento di questa generazione si contrappone alla regalità moderata, ordinata e definitiva del consesso divino, presieduto da Zeus e ben strutturato nella prospettiva di una distinzione dipartimentale di funzioni.

Il netto contrasto tra l'ordine introdotto da Zeus ed il precedente regno di Kronos, spesso caratterizzato come età dell'oro, emerge ancora nella prassi cultuale greca, in cui le feste di Kronos (*Kronia*) erano caratterizzate dallo scambio dei ruoli e dalla sospensione dell'ordine attuale, mediante i quali ci si rituffava in un'ideale, ma impossibile, epoca primordiale[29]. L'epiteto πρεσβυτάτη[30] con cui viene indicata Iside ci sembra sottolinearne ulteriormente la regalità, quale prima e quindi preminente figlia di Kronos destinata a succedergli e, allo stesso tempo, a porre fine alla realtà primordiale instaurando, come Zeus, l'ordine attuale. (La sovranità isiaca risulterà comunque superiore, perché – come vedremo – ogni distinzione analoga a quella greca di tre sfere distinte, rispettivamente di Zeus, Posidone ed Ade, viene espressamente negata dalla rivendicazione da parte di Iside di funzioni connesse con tutti e tre i regni).

La dea non viene però caratterizzata solo dai rapporti di parentela appena ricordati[31], ma anche da alcune identificazioni volutamente non

---

che, in ambito non regale, sono attestati solo matrimoni fra fratelli per parte di un solo genitore: Burton, *op.cit.*, *ad* 27,1, p. 111); Porfirio, *de imag.* ap. Eus. *P.E.* 3, 13, 2 = Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Bonn 1922-1925 (in seguito: Hopfner, *Fontes*), 471 ricorda questa confusione di ruoli - moglie, sorella e madre - per spiegarla con il rapporto esistente tra la Terra ed il Nilo.

[26] Per Müller, *op.cit.*, 29 θυγάτηρ πρεσβυτάτη è traduzione "al femminile" del titolo osirico "primo figlio di Nut, generato da Geb".

[27] L'epiteto in Diodoro si spiega con l'interpretazione evemeristica del dio, come pure di Iside ed Osiride: Bergman, *op.cit.*, 32.

[28] Così Grandjean, *op.cit.*, 46 sg.

[29] W.Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, tr.it. *I Greci*, Milano 1984, 338: gli schiavi, altrimenti privi di ogni diritto, vengono invitati a tavola e serviti dai loro padroni e, a Cidonia nell'isola di Creta, possono addirittura frustare gli uomini liberi (Eforo, *FGrHist* 70 F 29).

[30] Giustamente accostato a *Protogeneia* da Grandjean, *op.cit.*, 49 n.86: Iside *Tyche Protogeneia* è venerata a Delo dai nostri nn. 570 e 817 (*CE* 119 e 120); sul carattere primordiale della Fortuna *Primigenia* v. A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955, 9-47.

[31] Su cui insiste Heyob, *op.cit.*, 48. 52.

esplicite, per le quali si deve a nostro avviso parlare di assorbimento da parte della dea di altre figure divine.

L'attribuzione alla dea della scoperta dell'agricoltura (M 7), nel bel mezzo della descrizione dei suoi rapporti di parentela (tra la menzione di Osiride e quella di Horos), la caratterizza *anche* come Demetra. La formula usata (εἰμί ἡ καρπὸν ἀνθρώποις εὑροῦσα, "sono *quella che* ha scoperto i frutti per gli uomini") è volta ad *identificare* la dea *anche* (secondo una dinamica paragonabile a quella *sommativa* propria della tradizione egizia[32]) con la dea greca dell'agricoltura e non solo ad attribuire questo merito ad Iside.

Questo sintagma compare infatti una sola volta nelle altre parti del testo (M 12-55), tralasciate da Diodoro[33] ed in cui si elencano le funzioni della dea, secondo lo schema più diretto soggetto-predicato[34]: anche questo caso può comunque essere ricondotto alla presente problematica, perchè si tratta dell'identificazione di Iside con "colei che è detta *thesmophoros*" (M 52)[35], che si riconduce, completandola, all'identificazione della dea con Demetra.

Questa particolare forma di identificazione - assorbimento (identificazione con una figura, volutamente però privata del proprio nome e quindi di una personale autonoma identità) si verifica anche tra Iside ed altre divinità: Sothis (la dea egizia che, alla sua comparsa nella costellazione del Cane – ἡ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα, M 9 – provoca l'inondazione del Nilo cui è legata la vita agricola di tutto il paese[36]), Artemide (ἡ παρὰ γυναιξὶ θεὸς καλουμένη, M 10, da intendere come riferimento alla più specifica invocazione della dea nel momento del parto) e Bubasti (M 11)[37]. Lo schema grammaticale non è più, in quest'ultimo versetto, quello appena delineato come "identificativo", ma già quello direttamente enunciativo del resto dell'aretalogia: frequentemente però l'indicazione della città sacra serve già in Erodoto a specificare la divinità. Inoltre l'allusione a Bastet integra il precedente riferimento ad Artemide: Diodoro, che omette l'identificazione con Artemide (nella cui formulazione l'esplicita insistenza sul carattere divino di Iside contrasta con i presupposti evemeristici dell'autore), non trascura il riferimento, sentito come equivalente, a Bubasti, con cui conclude (salvo il riferimento finale all'Egitto) la propria trascrizione dell'aretalogia, attenta non alle funzioni rivendicate per la dea, ma solo all'individuazione della sua figura.

Le omissioni operate dalla versione di Ios (confrontabile solo fino al

---

[32] Per Müller, *op.cit.*, 33 una formulazione egizia di M 7 è possibile, ma tutt'altro che necessaria.

[33] Delle tre sezioni individuate dal Festugière (A: natura della divinità, B: onnipotenza della dea, C: suoi *heuremata*) Diodoro riporta soltanto la prima, perché gli interessa solo mostrare il carattere della dea.

[34] *Ho separato la terra dal cielo, sono signora della guerra.*

[35] ἐ(γ)ώ εἰμι ἡ θεσμοφόρος καλουμένη

[36] La traduzione greca del concetto egizio contiene un travisamento perché riduce il riferimento all'inondazione al rapporto tra la dea ed una stella: Müller, *op.cit.*, 35.

[37] In entrambi i casi per Müller, *op.cit.*, 35-37 una formulazione egizia è possibile, ma non necessaria.

verso 34 del testo M) risultano piuttosto interessanti. Vengono infatti a mancare l'identificazione con Demetra in M 7, la menzione di Horos in M 8[38], il sintagma identificativo in M 9 (Sothis)[39], e, in M 3, la scoperta di *hiera grammata* accanto all'alfabeto profano: l'omissione lascia una formulazione piuttosto strana, in cui la dea rivendica di aver scoperto l'alfabeto demotico perché non tutte le cose venissero scritte nello stesso modo e viene quindi piuttosto presentata come l'inventrice della realtà profana che non di quella mistica.

Nel loro complesso queste varianti (cui si aggiunge più oltre solo l'omissione del versetto M 26, su cui torniamo più oltre) indicano un diverso modo di caratterizzare la dea: non si rileva più la presenza in Iside di altre figure divine, in particolare Demetra e Sothis, pur presentate senza il proprio nome e senza quindi una autonoma personalità divina; la dea sembra liberarsi dai (contrastanti) modelli che in qualche misura nell'archetipo M ritrovavano, fin nella sua figura unitaria, aspetti diversi riconducibili alla specificità di funzioni propria delle divinità del politeismo greco.

Si attenua allo stesso tempo l'insistenza su alcuni tratti egizi della dea (il rapporto con Horos e l'identificazione con Sothis) ed è interessante osservare come, nello sciogliersi di questa polarità greco-egizia, venga a capovolgersi il rapporto di Iside con la scrittura sacra. Iside non ha più il merito di aver inventato la scrittura sacra accanto a quella profana (merito, come abbiamo visto, riconducibile non tanto ad una reale natura misterica della dea quanto alla sua interpretazione in senso demetriaco e quindi misterico), ma quello di aver inventato, in contrasto con quella sacra, la scrittura "pubblica" (*demosia*): forse un accenno alla nuova, diversa diffusione di dottrine mistiche, a partire da Plutarco[40]?

Qualche riflessione è poi richiesta dalla figura di Hermes, da cui viene educata Iside e che con la dea scoprì la scrittura: correntemente si riconosce in Hermes, che per M 3 educò la dea e con lei inventò la scrittura, il dio Thoth, perché a questo la scoperta della scrittura è attribuita da una lunga tradizione greca che fa capo a Platone[41] (alla cui autorità va probabilmente in gran parte ricondotta la grande fortuna di questo motivo).

L'identificazione di Hermes e Thoth sembra però dovuta ad un meccanismo interpretativo volto a cercare il corrispondente egizio del dio greco Hermes, accentuando nell'interpretazione i tratti propri di un "eroe culturale"[42] presenti nel dio, anche per evitare di portare la propria

---

[38] Assente anche nella versione in esametri di Andro.

[39] Il versetto nel testo di Ios suona *io sorgo nella costellazione del dio Cane* (ἐ(γ)ώ εἰμι θέου Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα) e non *io sono quella che sorge nella costellazione del dio Cane* (ἡ ἐν τῷ τοῦ Κυνὸς ἄστρῳ ἐπιτέλλουσα). Il sintagma rimane solo in M 10, il cui contenuto rende meno evidente questa interpretazione, come mostra anche il fatto che l'identificazione, nell'archetipo, fosse completata al versetto successivo.

[40] Il testo di Ios è del III sec. d.C., mentre le altre copie al massimo del I-II sec. d.C.: v. sopra, nn. 2-5.

[41] *Phaedr.*, 274 C-275 B; *Phileb.* 18 B-D.

[42] Pur insistendo sul dato, relativamente esteriore, ma molto evidente – data la gravità del *tabu*, la cui violazione implicava sempre la pena di morte: Hdt.2, 65 – dell'uso di

riflessione sui tratti di psicopompo del dio, ciò che avrebbe richiesto l'accettazione dell'equivalenza funzionale di usi funebri-soteriologici diversi.[43] Comunque nelle fonti egizie il legame tra Iside e Thoth è molto tenue e mai la dea viene detta figlia di Thoth[44].

Il legame tra Iside ed Anubi appare invece piuttosto forte, sia nelle fonti egizie, sia nelle fonti classiche, anche se la direzione del rapporto appare opposta a quella qui prospettata: Anubi appare cioè il figlio o quanto meno il figlio adottivo di Iside[45]. Non manca però nelle fonti greco-romane una tradizione che insiste sul ruolo di Hermes-Anubi come custode di Iside[46]; soprattutto, in Plutarco vi è menzione, per altro piuttosto forzata e reticente[47], di una tradizione che identificava Anubi con Kronos, in quanto divinità primordiale e creatrice[48]: in questa prospettiva Anubi sarebbe in realtà, in modo piuttosto interessante, sia Hermes (M 3 b.c) sia Kronos (M 5).

Inoltre dalle fonti epigrafiche non emerge nessun interesse, fuori dell'Egitto, per il dio Thoth, mentre è piuttosto significativo quello per il dio Anubi, la cui identificazione con Hermes è pacifica ed è comunque confermata da alcune epigrafi[49]: un'ulteriore conferma dell'importanza di questo accostamento ci viene dalla menzione del nome divino Hermanubis, attestato sia per via epigrafica[50] sia da alcune fonti letterarie[51], anche se ad esso non corrispondeva una autonoma figura divina[52].

Il carattere biunivoco della corrispondenza Hermes-Thoth[53] (cioè l'idea

---

consacrargli gli ibis: il riferimento è anche inteso come un accenno (discreto) al suo carattere di psicopompo.

43 Sul ruolo che la preoccupazione di conservare le distinzioni greche in questo ambito ha nel costituirsi delle notizie erodotee sull'Egitto cf. Mora, *Religione e religioni, cit.*,107-110.

44 Müller, *op.cit.*, 21.

45 Grenier, *op.cit.*, 19.

46 Diod.1, 87= Grenier, *op.cit.*, n. 2 = Hopfner, *Fontes*, 128; consigliere di Iside: Diod. 1, 17 = Hopfner, *Fontes*, 98; compagno di Iside nella ricerca di Osiride: Min. Fel. *Oct.*22, 1 = Grenier, *op.cit.*, n. 4 = Hopfner, *Fontes*, 295 (non priva di fraintendimenti).

47 ἔστι δ'οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπορρήτον τι, καὶ πάλαι μὲν τὰς μεγίστας ἐν Αἰγύπτῳ τιμὰς ὁ κύων ἔσχεν: Plut., *de Is.* 44 = Hopfner, *Fontes*, 243= Grenier, *op.cit.*, n. 7.

48 *ibid.*

49 *CE* 18, 44, 191; *SIRIS* 99.

50 *CE* 156; *SIRIS* 110.

51 Plut., *de Is.* 61 = Hopfner, *Fontes*, 251 = Grenier, *op.cit.*, n. 8; Porph. *imag.* ap. Eus. *P.E.* 3, 11, 43 = Hopfner, *Fontes*, 470.

52 Giustamente Grenier, *op.cit.*, 175 osserva che "de nombreux historiens choisissant d'employer le terme «Hermanubis» pour désigner l'Anubis alexandrin, ont fini par donner à cette dénomination rare une realité qu'elle ne connut pas dans l'Antiquité".

53 In Cic. *de nat.deor.*, 3, 22, 56 questi (detto Theuth) è già plasmato secondo la tradizione "argiva", di una dipendenza culturale dell'Egitto dalla Grecia, che si colloca nel filone di polemica anti-egizia che riconosce negli dèi egizi eroi provenienti dalla Grecia: *quem colunt Pheneatae, qui Argum dicitur interemisse ob eamque causam Aegyptum profugisse atque Aegyptiis leges et litteras tradidisse. Hunc Aegyptii Theuth appellant, eodemque nomine anni primus mensis apud eos vocatur* (da cui dipende Arnobio, *adv.nat.* 4, 14, in cui viene meno l'identificazione con Thoth: *quintus Argi est interemptor, fugitivus atque exul et proditor apud Aegyptum litterarum*).

che non solo Thoth corrisponde ad Hermes, ma Hermes in Egitto è Thoth), per altro nettamente prevalente nella tradizione classica, è poi incrinato da alcuni accenni all'esistenza di un altro Hermes egizio, figlio del Nilo e che gli Egizi ritengono empio nominare[54].

Infine sia in una prospettiva egizia sia in quella di gran parte del culto egizio fuori dall'Egitto (quale emerge dall'analisi della documentazione epigrafica[55]) risulterebbe sorprendente l'assenza di Anubi nella presentazione complessiva (piuttosto dettagliata) della dea, e tanto meno comprensibile se a tale omissione corrispondesse la presenza della figura (alquanto letteraria) di Hermes-Thoth: l'assenza di Sarapide è infatti assai diversa, in quanto in realtà la presenza di Sarapide e quella di Osiride ed Horos sono tra loro alternative (nel primo caso si ha il gruppo isiaco ellenizzato, proprio di Delo, nel secondo il raggruppamento isiaco tradizionale in Egitto).

Ci sembra pertanto preferibile non identificare nel passo in questione, sulla sola base del rapporto con l'invenzione della scrittura (che è *uno* dei tratti di Hermes nell'aretalogia), Hermes a Thoth, per lasciargli quanto meno quella ambiguità[56] che ha nella riflessione di Plutarco[57], che non separa la figura di Hermes-Thoth da quella di Hermes-Anubi[58].

1.3- Il campo d'azione di Iside e la struttura di M 12-56.

Il Festugière, reagendo all'idea che l'aretalogia fosse caratterizzata da un disordine tipicamente egizio[59], individuò tre sezioni distinte: quella da noi appena analizzata (M 3-11, indicata come A dal Festugière), una sezione (B: M 12-14. 39-56) volta a sottolineare l'onnipotenza della dea ed un'altra (C: M 15-38) relativa ai suoi *heuremata*. Questa interpretazione presuppone nel testo originario una disposizione diversa da quella del testo M, che sarebbe dovuta allo spostamento (per un errore di tipo meccanico) della sezione C tra le sottosezioni B^1 e B^2 (rispettivamente: M 12-14. 39-56).

Nella sezione C del Festugière si possono riconoscere alcuni gruppi coerenti di idee: in M 17-20 la dea rivendica il merito di aver unito uomo e donna, di avere fatto sì che le donne impieghino dieci mesi (lunari,

---

[54] *quartus Nilo patre, quem Aegyptii nefas habent nominare*: Cic. *de nat.deor.*, 3, 22, 56 (Hopfner, *Fontes*, 88); da esso dipende Arnobio, *adv.nat.* 4, 14: *quartus suboles Nili est, cuius nomen Aegyptia gens horret et reveretur expromere* (Hopfner, *Fontes*, 463); Mart. Cap., *de nupt.* 2, 102 allude solo alla contrapposizione tra il nome di Hermes e quello egizio, rivelato dai soli egizi.

[55] Ci riferiamo in particolare all'importanza della triade/tetrade Sarapide, Iside, Anubi (, Arpocrate) a Delo e più in generale in un'area che avendo per centro Delo si estende a buona parte dell'Egeo (Cicladi, Sporadi, Locride-Focide, Beozia, Eubea, Tracia e Tessaglia): cf. cap. II §2.2.

[56] L'ambiguità può essere stata favorita dalla frequente presenza simultanea di Anubi e Thoth nei testi egizi, soprattutto in relazione con il giudizio dei morti.

[57] Anche Plutarco (*de Is.*, 3 = Hopfner, *Fontes*, 220) ricorda l'idea qui commentata che Iside sia figlia di Hermes.

[58] Grenier, *op.cit.*, 55.

[59] *art.cit.*, 221-226.

quindi quaranta settimane) a partorire, di aver imposto ai figli di onorare i genitori e di aver stabilito una pena per chi non lo fa[60]; in M 21-24 ricorda di aver posto fine (con Osiride) all'antropofagia, di aver inventato le iniziazioni (rivendicazioni da intendersi alla luce dell'interpretazione demetriaca della dea), di aver inventato statue e *temene* degli dèi; in M 32-37 afferma di aver reso la conoscenza del bene e del male parte della natura umana, fatto del giuramento la realtà più venerabile, di aver concesso un baluardo a chi viene ingiustamente minacciato, di punire gli ingiusti, di accogliere i supplici e di onorare chi si difende (o vendica) giustamente. Meno chiaro l'ordine in M 25-31 dove sono ricondotti all'opera della dea l'abbattimento dei tiranni, la fine delle stragi (v. però quanto diciamo più oltre su questo versetto M 26), l'obbligo per gli uomini di amare le donne, la superiorità del diritto sul denaro (specificando quanto già detto in M 16, prima di soffermarsi sulla famiglia), la considerazione in cui è tenuta la verità, l'invenzione dei contratti matrimoniali, la distinzione linguistica tra Greci e barbari.

A nostro avviso questa sottosezione presenta una certa unità, data dall'interesse per questioni non del tutto pacifiche per greci ed egizi: i contratti matrimoniali sono propri del diritto egizio, ma non di quello greco[61]; l'obbligo per gli uomini di amare le donne, che può oggi suonare quasi scontato, era forse meno evidente ai greci che non agli egizi, sia sul piano sessuale (data la rilevante diffusione dell'omosessualità[62]) sia sul piano delle relazioni familiari (dato lo stupore delle prime fonti, in particolare Erodoto, per l'eccessiva libertà della donna egizia), tanto più che all'usuale maschilismo si aggiungeva tra i Greci d'Egitto un qualche disprezzo razziale verso le donne indigene[63]. L'abbattimento dei regimi tirannici, la superiorità del diritto sulla corruzione e la distinzione linguistica (per lo meno nella forma in cui risulta formulata[64]) ci sembrano invece problematiche greche.

Più complessa appare l'interpretazione di M 26, in cui la dea rivendica il merito di aver fatto cessare le stragi (ἐγὼ φόνους ἔπαυσα): nel contesto in cui si trova (cioè immediatamente dopo il versetto in cui la dea ricorda di aver privato del loro potere i tiranni) appare difficile cogliere il significato della frase[65], che del resto viene omessa nel testo ritrovato ad Ios.

La sequenza relativa all'istituzione della religione (M 23-24) appare

---

[60] Per Müller, *op.cit.*, 46 in M 17 la traduzione altera la concezione egizia di Afrodite che congiunge i sessi; M 18 non è di origine egizia (perché la durata della gravidanza è diversamente espressa in Egitto): *ibid.* 47; non si può escludere, pur con qualche differenza, un modello egizio per M 19, mentre non vi sono paralleli egizi per M 20.

[61] Sul carattere greco di M 30, cf.Müller, *op.cit.*, 53 s.

[62] Si noti il divieto della pederastia contenuto in un oracolo di Sarapide: M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim 1985, n. 62 p. 140.

[63] Müller, *op.cit.*, 54-57 riconosce la difficoltà di trovare una formulazione egizia o dei paralleli per M 27, ma ricorda un attributo di Sothis, "signora che conquista gli uomini" ("Frau die die Männer bezwingt").

[64] Anche se la formulazione di M 31 è ovviamente greca, il problema era sentito anche in Egitto: Müller, *op.cit.*, 52.

[65] L'idea non è comunque egizia: Müller, *op.cit.*, 50-53.

però stranamente incompleta, in quanto dopo la menzione degli *agalmata* e dei *temene* ci si aspetterebbe, in prospettiva greca, quella dei *bomoi*; ma come la religione greca appare incentrata sul sacrificio animale, così quella egizia lo è sui *tabu* sacrificali (che i Greci generalizzano ulteriormente, interpretandoli alla luce del modello costituito dal rifiuto pitagorico di ogni sacrificio animale): alla menzione di statue e templi non può quindi seguire quella degli altari sacrificali, ma al contrario la rivendicazione del merito di aver posto fine alle stragi rappresentate dai sacrifici animali. Il versetto M 26 risulta ben comprensibile, ed anzi assai carico di significato, se in origine seguiva immediatamente i versetti M 23-24: il suo spostamento dopo M 25, che ne altera profondamente il significato, così come l'omissione nel testo di Ios, può derivare sia dall'incomprensione del passo sia dalla volontà di eliminare questo tratto che doveva risultare poco gradito in ambito greco[66].

Anche i versetti M 12-15, in cui la dea rivendica la separazione di cielo e terra, la definizione del percorso degli astri, del cammino di sole e luna e l'invenzione della navigazione (*erga thalassia*), ci sembrano concatenarsi in modo piuttosto logico, sulla base del simbolismo egizio della barca e della navigazione divina[67]. Appare quindi poco giustificata la distinzione operata dal Festugière nei versetti M 12-38 di una sezione B^1 (M 12-14), che caratterizza la dea in senso cosmico, e di una sezione C (M 15-38), relativa agli *heuremata* della dea; si susseguono piuttosto cinque gruppi di idee, rispettivamente M 12-15 (ordinamento del mondo celeste), M 17-20 (ordinamento della famiglia), M 21-24 (e, secondo la nostra ipotesi, M 26: ordinamento della religione), M 25-31 (ordinamento di singoli istituti di cui era questione fra greci ed egizi), M 32-37 (difesa del diritto): gli ultimi quattro gruppi, relativi al mondo umano, appaiono poi racchiusi tra due rivendicazioni del ruolo della dea quale fonte ("forza") del diritto (M 16 e M 38).

Alla definizione della dea, in termini di parentela e d'"assorbimento" di altre figure divine (M 3-11), alla descrizione del suo ruolo ordinatore del mondo divino[68] ed umano (M 12-38) segue una terza sezione, rivolta a ribadire l'onnipotenza della dea (M 38-55), che, come abbiamo visto, per Festugière in origine seguiva immediatamente M 12-14 (pertanto egli le indica rispettivamente con le sigle B^2 e B^1).

Ci sembra però possibile individuare in questa sezione alcune tematiche più specifiche proprie di singoli gruppi di versetti. In M 46-50 è interessante il modo in cui viene sviluppata la tematica del potere

---

66 L'intera sezione appare greca o grecizzata: Müller, *op.cit.*, 38-42 che opportunamente ricorda che gli Egizi non distinguevano tra statue e corpi degli dèi.

67 In questo caso quindi ad una struttura narrativa egizia s'accompagnano, per Müller, concetti e formulazioni egizi, grecizzati od anche greci (ma abbiamo qualche riserva circa l'interpretazione di M 15).

68 A conferma del carattere non molto disordinato del testo si noti che la transizione fra la I e la II sezione appare graduale in quanto la cerniera costituita dalla prima parte della II sezione (M 12-15, ordinamento del mondo celeste) può essere anche considerata quale conclusione della I sezione.

universale della dea: tutto ciò che ella vuole si compie e tutto le obbedisce (M 46-47), libera i prigionieri, è signora della navigazione e, quando vuole, rende non navigabile ciò che è navigabile (M 48-50). Si noti in particolare la distanza che separa questa prospettiva da quella greca: la navigazione non è più un'arte, protetta dalla signora della *metis* [69], ma un'attività in cui è necessario affidarsi interamente alla benevolenza e alla forza salvifica della dea, che sola può liberare da situazioni insostenibili, così come può colpire chi a lei non s'affida[70].

In M 51-55 vengono rivendicate a Iside singole funzioni divine tipicamente greche, e cioè la fondazione delle mura cittadine (cioè il carattere Poliade della dea: M 51[71]), il suo nesso con le tesmoforie (in virtù della sua interpretazione demetriaca: M 52), il suo ruolo di dispensatrice di pioggia (M 54[72]: si ricordi l'equivalenza funzionale tra il Nilo e Zeus, come indispensabili fonti di irrigazione, riconosciuta da una tradizione che risale ai primi contatti tra Greci ed Egizi, documentataci da Hdt. 2, 13), il suo carattere di *Nike*, sia pur più specificamente nei confronti del destino (M 55-56); in M 53 è poi abbastanza trasparente - almeno per un greco - il riferimento alla tradizione relativa a Chemmi, l'isola che per Ecateo (ma non per Erodoto)[73] era stata resa fluttuante da Latona, per salvare Apollo bambino, secondo uno schema simile a quello del mito relativo alla nascita di Apollo a Delo.

Meno evidente risulta la struttura di M 39-45; il tema dominante è rappresentato dalla signoria sugli elementi del mondo fisico: la dea è detta signora di fiumi, venti e mare (M 39), del tuono (M 42[74]), calma o sconvolge il mare (M 43); inoltre la dea è nel sole e lo accompagna nel suo viaggio (M 44-45). La continuità tematica sembra interrotta da M 40 "nessuno sarà onorato senza il mio consenso"[75] e dalla menzione della signoria di Iside sulla guerra in M 41; è però probabile che il passo alluda

---

69 Cf. M. Detienne, *Le navire d'Athéna*, RHR IV, 1970, 133-177.

70 Müller, *op.cit.*, 67 ricorda il nesso esistente nella concezione egizia tra il mare, il Nilo e l'Oceano primordiale e l'idea egizia che la salvezza in mare dipenda dal dio del vento (quale Iside non era: v. quanto argomentiamo poco oltre nel testo), "der den Sturm erregt und also wieder besänftigen kann".

71 Per Müller, *op.cit.*, 72 s. è possibile individuare un (generico) parallelo egizio, ma la forma rimane greca.

72 Müller, *op.cit.*, 67 ss. ricorda che la pioggia sembra avere un particolare rapporto con la celebrazione del giorno natale della dea, ma non ritiene necessario pensare ad una formulazione egizia (peraltro possibile) e spiega questo tratto della dea con il modello rappresentato dalla figura greca di Zeus (così come in M 42 l'attribuzione alla dea della signoria sul tuono): spiegazione che ben s'accorda con la nostra insistenza (v. oltre nel testo) su una contrapposizione tra la concezione egizia e quella greca della regalità divina.

73 Cf. Hecat., *FGrHist*.1 F 305 = Hdt.2, 156; W. A. Heidel, *Hecateus and the Egyptian Priests in Herodotus*, Book II, Amer.Acad.of Arts and Sciences Memoirs 17, 2, 1935, 99 ss.

74 v. nota 72.

75 Per Müller, *op.cit.*, 70 "die dunkelste Aussage der ganzen Aretalogie"; la difficoltà, nell'interpretazione del Müller, è nel combinare la forma passiva del verbo con il suo significato di "rendere un onore divino" (è tentato da "verklärt werden", "essere trasfigurato", ma gli appare una forzatura): interpretando οὐθεὶς come nessuna divinità anziché nessun uomo il problema viene a cadere.

al grande scontro cosmico che domina sia la religione egizia sia il clima e la vita agricola del paese, ciò che ci sembra giustificarne l'inserimento in questo contesto[76].

Resta quindi da interpretare M 40, possibilmente (visto il sostanziale ordine che abbiamo ritrovato, ad un'analisi meno superficiale, nell'intera aretalogia) alla luce del contesto in cui si trova inserito. L'affermazione, che segue immediatamente la menzione della sovranità di Iside su mare, fiumi e venti, può essere intesa a negare l'esistenza di un'autonoma figura divina, che abbia, come Posidone in Grecia, competenza sul mare e sulle acque: infatti non solo Posidone è tra le divinità che Erodoto ritiene fossero sconosciute agli Egizi (probabilmente perché ricevevano dai Greci del Delta un culto esclusivamente ellenico, in quanto non si prestavano - o non si erano ancora prestate - all'identificazione con divinità egizie[77]) ma non è possibile rintracciare in Egitto una divinità a lui equivalente, in quanto dio del mare.

A nostro avviso però il testo mostra non semplice disinteresse verso un dio del mare (come avviene nella giustificazione greco-egizia della sua assenza confluita in Erodoto) ma più specificamente rifiuto della sua autonomia, e quindi, a maggior ragione, della concezione greca di una spartizione della sovranità su tre distinte sfere divine, quale fu quella operata da Zeus, Posidone ed Ade.

Questa distinzione è inaccettabile, in prospettiva egizia e più specificamente isiaca, non solo per quanto concerne Posidone, ma ancor più nettamente per quanto riguarda il rifiuto dell'idea, così cara invece ai Greci, che aldiqua ed aldilà siano attribuite, come sfere di competenza esclusiva, a due divinità distinte ed assai diverse fra loro. Sottrarre gli inferi alla divinità suprema appariva, in prospettiva isiaca (diversa può essere stata la questione in altre epoche o in altri filoni della religione egizia), un'assurda limitazione del suo potere: per questo, come vedremo, nella creazione di Sarapide si insiste tanto sui suoi aspetti anche ctonii, nel tentativo di rendere accettabile agli egizi un dio simile a Zeus, ma che, diversamente da questo, avesse conservato una sovranità indivisa.

In questo contesto ci sembra opportuno soffermarci anche sull'attribuzione, proposta dall'Heitsch e generalmente accolta, al culto isiaco di un frammento di inno su papiro (*PSI* VII 844), il cui testo ci sembra però insistere su temi che sembrano piuttosto escludere la relazione col culto isiaco. Nei vv. 2-4 dell'inno infatti si insiste sul contrasto tra il godimento perpetuo di un clima non soggetto ad alterazioni ed il vagare, spaventati per i tuoni, per i monti coperti di neve; nei vv. 5-9 si riconosce di essere debitori al destinatario dell'inno della conoscenza del corso del sole, della notte, del percorso degli astri e del modo in cui Posidone ebbe in sorte il mare ed il nero Ade le vasto tenebre; nei vv. 10-13 di aver conosciuto dal destinatario dell'inno (la natura di) tuoni e fulmini, l'origine dei venti

---

[76] Müller, *op.cit.*, 72 non trova paralleli egizi per la signoria sulla guerra (nei testi egizi si parla di *vittoria*).

[77] Hdt. 2, 50; Mora, *Religione e religioni*, *cit.*, 193-196; delle divinità che per Erodoto non erano note agli Egizi alcune (Era, Estia, i Dioscuri) in epoca tolemaica risultano identificate, più o meno frequentemente, con divinità egizie.

freddi (...), la natura dei mortali e anche la virtù umana.

L'inno appare quindi rivolto a qualcuno che ha rivelato una conoscenza in primo luogo fisico-scientifica e poi anche mitologica (però in senso strettamente greco, come mostra l'accenno alla tripartizione della realtà naturale); di più non ci sembra si possa dire se non forzando questo testo a confermare le convinzioni degli studiosi moderni. Non bastano, per mettere l'inno in relazione con Iside, i dubbi circa la possibilità, a causa dei riferimenti mitologici, di ascrivere il testo alla letteratura epicurea (cui per altri versi l'insistenza su una rivelazione scientifica lo riavvicina alquanto), né il tema dei vv. 2-4 può essere inteso come un riferimento sicuro all'Egitto. Al contrario il contrasto tra la negatività del clima del mondo terreno ed il perenne possesso di un clima privo di alterazione ricorre spesso ad indicare la condizione dei beati[78]. Questo frammento testimonia quindi a nostra avviso l'interesse, in un ambito culturale greco, per figure apportatrici di conoscenza con una forte connotazione scientifica, senza che si possa determinare lo *status* (divino, sovrumano o di fondatore religioso o di caposcuola filosofico) del destinatario dell'inno, né tantomeno identificarlo con sia pur relativa sicurezza.

Più in particolare, nell'ambito della nostra analisi, ci interessa ribadire come la presenza di un contenuto specificamente greco (la spartizione della realtà tra Zeus, Posidone e Ade e la caratterizzazione omerica di quest'ultimo, assai lontana da quella egizia e con essa poco conciliabile), escluda una caratterizzazione isiaca almeno quanto il riferimento alle divinità un carattere epicureo.

2. *L'aretalogia di Maronea.*

Nel 1965 a Maronea in Tracia è stata ritrovata un'iscrizione contenente una nuova aretalogia isiaca[79], che assai si discosta dalla tradizione aretalogica che dipende dal testo "di Menfi" ed appare caratterizzata in senso marcatamente greco.

La struttura del testo risulta del tutto diversa, al punto che non è possibile confrontare puntualmente questo testo col testo M di Harder (come è ancora possibile per il testo di Andro[80], nonostante la ridondanza linguistica della rielaborazione poetica). Assai diversa appare anche la sintassi dei due testi: in M si susseguono brevi affermazioni della dea sul proprio conto, quasi tutte costituite da principali prive di subordinate[81],

---

78 cf. *Od.* 4, 561-570 e le importanti riflessioni di U. Bianchi, *Storia della religione greca*, in Castellani (ed.), *Storia delle religioni*, Torino 1970 s., 167-171.

79 Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49, Leiden 1975; a Maronea sono stati trovati anche altri due testi epigrafici relativi al culto di Iside (*ibid.*, 118-121).

80 Dove sono messe in rilievo alcune tematiche, in particolare la creazione del diritto, il ruolo di ordinatrice cosmica e soprattutto il potere sul mare: F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973, II 117 s.

81 Una finale in M 3, una relativa (per esprimere un concetto mediante perifrasi) in M 4. 46, una circostanziale in M 50.

nell'aretalogia di Maronea si ha un periodare sintatticamente assai elaborato, in cui ogni lode viene o completata da una finale od ulteriormente sviluppata da un altro semiperiodo. Alla ricchezza di spunti piuttosto puntuali, organizzati secondo una struttura che poco emerge nella superficie del testo, ricchezza che caratterizza la tradizione "menfitica" si sostituisce l'organizzarsi intorno ad alcune poche idee chiave dell'intera aretalogia di Maronea[82]: all'innovazione strutturale si accompagna quella teologica, soprattutto a riguardo del rapporto tra Iside ed altre divinità, impostato in modo assai originale.

Inoltre la lode della divinità è preceduta da un lungo preambolo, in cui l'autore sottolinea l'importanza che annette al proprio elogio[83] e si assicura l'aiuto della dea[84] e la sua garanzia dell'autenticità religiosa della propria opera[85]. L'encomio vero e proprio inizia trattando della prima origine della stirpe della dea[86]: rivolgendosi ad Iside, l'autore la dice figlia di *Ge*, che dicono primordiale madre di ogni cosa[87], poi ricorda che prese come sposo Serapide e in virtù della loro unione il mondo risplendette davanti ai loro volti (o: dei loro volti) avendo per occhi[88] il sole e la luna (o: *Helios* e Selene)[89].

L'interpretazione di "sole" e "luna" quali figure divine e la loro identificazione con Iside e Sarapide, che appaiono scontate al Grandjean[90], richiedono a nostro avviso una più attenta considerazione: il testo considera infatti sole e luna gli occhi del cosmo che risplendette davanti ai loro volti[91] quando decisero il loro comune matrimonio[92]. Non vi è

---

82 Insufficiente sotto questo aspetto ci sembra Grandjean, *op.cit.*, 101 s. che contrapponendo solo il rigore formale del testo di Maronea al disordine di quello menfitico (v. invece più sopra § 1.3 le nostre riflessioni sulla sua struttura) non coglie adeguatamente la portata della rielaborazione contenutistica operata dall'autore dell'aretalogia di Maronea.

83 "Come hai esaudito o Iside le preghiere che ti rivolgevo a riguardo dei miei occhi, vieni, per le lodi che ti rivolgo, in risposta ancora ad una seconda preghiera; la tua lode ha infatti più importanza che non i miei occhi; con questi occhi ... ho visto il sole ed ora vedo il mondo che è tuo".

84 πείθομαι δὲ πάντως σε παρέσεσθαι· εἰ γὰρ ὑπὲρ τῆς ἐμῆς καλουμένη σωτηρίας ἦλθες, πῶς ὑπὲρ τῆς ἰδίας τιμῆς οὐκ ἂν ἔλθοις; : ll. 9 s.

85 θαρρῶν οὖν πορεύομαι πρὸς τὰ λοιπὰ, γινώσκων ὅτι τὸ ἐγκώμιον, νοῦς μὲν θεοῦ, χεῖρες δὲ γράφουσιν ἀνθρώπου: ll. 11-13.

86 L'autore sottolinea questa transizione con ripetizioni, volute ma più fastidiose che efficaci, dei termini πρῶτος, ἀρχή, γένος : καὶ πρῶτον ἐπὶ τὸ γένος ἥξω, τῶν ἐγκωμίων ποιησάμενος ἀρχὴν τὴν πρώτην σου τοῦ γένους ἀρχήν (ll. 13-15).

87 Γῆν φασι πάντων μητέρα γενηθῆναι· ταύτηι δὲ σὺ θυγάτηρ ἐσπάρης πρώτηι (ll. 15 s.).

88 Il verbo ἐνομματίζω è qui attestato per la prima volta, ma va probabilmente inteso in relazione a ἐνομματόω "fornire di occhi".

89 σύνοικον δ'ἔλαβες Σέραπιν, καὶ τὸν κοινὸν ὑμῶν θεμένων γάμον, τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν ἐνομματισθεὶς Ἡλίωι καὶ Σελήνηι (ll.17-19): ma si può intendere anche ἡλίωι καὶ σελήνηι.

90 "l'identification mentionnée dans notre texte entre Sarapis-Isis et Hélios-Séléné n'a rien d'insolite...tel rapprochement est parfaitement plausible, compte tenu de l'origine et de la nature du dieu alexandrin": Grandjean, *op.cit.*, 59.

91 Grandjean traduce "et après que vous eutes institué le mariage, le monde a resplendi sous vos visages, placé sous les regards d'Hélios et de Séléné".

92 Grandjean, *op.cit.*, 56 commenta *tout court* lo *hieros gamos* di Iside e Sarapide senza soffermarsi sul valore di *koinos*, che a nostro avviso può invece essere contrapposto a

quindi nel testo alcun rapporto diretto tra Iside e Serapide da un lato e sole e luna dall'altro, bensì tra questi ed il cosmo, di cui sole e luna sono gli occhi: ciò che comporta piuttosto distinzione (anche di livello) che non identificazione tra Iside-Sarapide e sole-luna, non priva forse di una punta polemica verso l'identificazione di Iside e Sarapide (o Osiride) con la luna ed il sole[93].

L'autore dell'inno argomenta poi, sempre rivolto ad Iside e Serapide, che sono due, ma sono chiamati molti dagli uomini: infatti la vita conosce solo loro come dèi[94]; il discorso non potrà quindi non essere arduo, poiché bisogna edificare la lode come un *pronaos* a molti dèi[95].

Manca però nell'aretalogia ogni esplicita identificazione di altre divinità ad Iside o Serapide. In questo testo l'interesse per Serapide si esaurisce anzi nel suo ruolo, *passivo*, nel matrimonio da cui ha origine il cosmo, in quanto viene *preso* da Iside come proprio *sunoikos*; la coppia divina appare quindi contrassegnata da una sostanziale disparità di funzioni, per cui Sarapide è caratterizzato solo dal suo essere oggetto dell'interesse di Iside[96].

Questa disparità appare, *per un verso*, simile a quella propria di tutte le coppie divine connesse con una vicenda ciclica (ed in particolare di Iside ed Osiride), in cui alla costante presenza della dea (presenza che permette il definitivo superamento della "crisi" e garantisce l'ordine fondato sul caos) si accompagna la necessaria assenza del suo giovane sposo. Manca ovviamente il tema dell'assenza di Sarapide, che, diversamente da Osiride, non è un dio in vicenda[97]; però Sarapide, pur strettamente legato ad Iside e con essa distinto dalle altre divinità non ha, in questa aretalogia,

---

hieros in quanto termine volutamente non marcato in senso sacrale. Alquanto riduttiva appare l'interpretazione dello *hieros gamos* di Iside e Sarapide come simbolo del matrimonio legittimo, basata - senza alcuna discussione - sulle conclusioni che Weil nel 1897 (!) tirava per lo *hieros gamos* di Zeus ed Hera: sullo *hieros gamos* v. ora almeno S .N. Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, 1970 (sulla tradizione orientale di questo rito); W.Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, tr.it. *I Greci*, Milano 1984, 160-2 (per i pochi casi greci); M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tr.it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1983, II 151 ss. (sull'uso presso i Celti e sul suo rapporto con la regalità).

93 Ad es. in Ecateo d'Abdera, *ap.*Diog.Laert., *Proem.* 10 = Hopfner, *Fontes*, 60, Iside è identificata con la luna, Osiride con il sole.

94 δύο μὲν ἐστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ'ἀνθρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν (ll. 19 s.).

95 πῶς οὖν τῶν ἐγκωμίων οὐ δυσκράτητος ὁ λόγος ὅταν δέηι τὸν ἔπαινον πολλοῖς θεοῖς προναῶσαι; (ll. 20-22). Il verbo προναόω non era precedentemente attestato ed è pertanto difficile stabilire l'esatta costruzione della frase (si potrebbe anche considerare ἔπαινον soggetto di προναῶσαι e θεοῖς un dativo strumentale): Grandjean, *op.cit.*, 73 ss.

96 Grandjean, *op.cit.*, 60 che ritiene - ingiustamente - il seguito del testo (dalla l. 22) "une illustration de l'expression τοῖς ὑμετέροις προσώποις ὁ κόσμος ἀνέλαμψεν" deve riconoscere trattarsi di "illustration néanmoins partielle, puisqu'elle concerne uniquement l'action d'Isis".

97 "non è un dio in vicenda, come Osiride suo predecessore, ma un dio «stabile», anche se dinamico": U. Bianchi, *Il «dio cosmico» e i culti «cosmopolitici»*, in *Mythos. Scritti in onore di M. Untersteiner*, Genova 1970, 97-106, partic. 106.

alcuna funzione, se non quella di sposo (sia pur non in vicenda o non esplicitamente in vicenda) di Iside.

In realtà Sarapide è una figura assai più ricca e complessa, con la cui "invenzione" viene alterata la tipologia del divino, propria del politeismo greco: il particolare su cui abbiamo richiamato l'attenzione ci interessa quindi non sul piano della ricerca storico-religiosa sulla natura di Sarapide, ma per quanto concerne la caratterizzazione dell'aretalogia di Maronea[98]. Questa caratterizzazione di Sarapide in un testo marcatamente greco ci sembra imporre la necessità di non distinguere solo tra elementi greci ed altri egizi (in questa prospettiva il carattere osirico di Sarapide indicherebbe il prevalere di elementi egizi), ma di indagare anche sulla varietà di modi in cui i Greci hanno cercato di comprendere la realtà egizia, adattandola alle proprie credenze: la rappresentazione osirica di Sarapide - in contrasto con l'originalità tipologica del dio - va in questo caso spiegata con la volontà di leggere in una prospettiva eleusina la figura di Iside (su cui verremo più avanti).

Il problema del rapporto tra dèi 'conosciuti dalla vita' ed i molti invocati dagli uomini si riduce quindi al rapporto tra la figura di Iside e quelle, non esplicitamente denominate, di cui la lode deve costituire il *pronaos*: il ripetersi delle invocazioni sembra delimitare quattro gruppi di idee, il primo dei quali costituito di elementi uniti e distinti dall'alternanza[99] nell'uso della seconda e della terza persona (*du-Stil* ed *Er-Stil*).

Questa prima immagine, piuttosto complessa (ciò che può non farci considerare un semplice motivo retorico l'insistenza sulla *difficoltà* di lodare una dea che corrisponde a molte divinità), insiste su tre aspetti, strettamente legati dall'anafora del dimostrativo:

a. l'invenzione, con Hermes (che però non è presentato come educatore di Iside) della scrittura, nelle sue due forme, quella profana usata da tutti e quella sacra riservata ai misti (ciò che non implica un carattere effettivamente misterico di Iside, ma solo l'idea, già viva nel V secolo, di una esoterica sapienza egizia[100]);

b. l'istituzione della giustizia, "affinché ciascuno di noi come ha ricevuto dalla natura la morte come sorte comune, così sappia anche vivere su base di eguaglianza";

c. la distinzione linguistica di barbari e greci, presentata come parallela a quella sessuale tra uomini e donne e come questa finalizzata ad una armonica coesistenza (riconciliazione: διαλλάσσον)

La complessità di questa figura è costituita dall'equilibrio non privo di tensione che lega queste tre idee: l'idea di una sapienza esoterica egizia, vitale per la convivenza greco-egizia (in quanto giustificava per i Greci il

---

98 Non ci sembra pertanto possibile interpretare il ruolo passivo di Serapide (di cui abbiamo comunque evidenziato la particolare natura) in relazione alla maggiore presenza di Iside, rispetto a Serapide, nei testi epigrafici a partire dal II sec. a.C., come vuole Grandjean, *op.cit.*, 103.

99 Grandjean, *op.cit.*, 76 non dà invece peso a questa alternanza, limitandosi a rilevare la sua diffusione negli inni religiosi greci.

100 v. sopra, §1.2

fatto di essere esclusi dal culto egizio[101], in cui d'altronde si sarebbero difficilmente integrati[102]), risulta corretta dall'insistenza sull'unicità del destino umano, che richiede addirittura una eguaglianza di condizioni di vita terrene, quale è garantita dal diritto istituito dalla dea, e dall'ulteriore precisazione circa la fondazione divina, in una prospettiva armonicistica, delle distinzioni linguistiche e sessuali. L'insistente anafora del dimostrativo è volta a sottolineare l'inscindibilità di questi aspetti, tra loro divergenti, della figura divina eguagliata ad Iside[103], caratterizzata da una tematica che potremmo indicare come mistica ma non misterica[104]: la contrapposizione però risulta attenuata, più avanti nel testo, dai riferimenti misterici implicati dall'interpretazione eleusina di Iside. Ci sembra comunque importante sottolineare la distinzione dei due momenti, pur insistendo sull'importanza che ebbe, a nostro avviso, per il costituirsi di questo testo, la preoccupazione di escludere un esoterismo egizio (quale si era andato delineando nella tradizione greca) per meglio asserire una lettura eleusina, e quindi greca, del culto isiaco.

La seconda invocazione (ll. 29-31)[105] insiste sul ruolo di legislatrice assolto dalla dea, da cui dipende il buon fondamento delle *poleis* (un tratto poliade compare anche in M 51) e a cui questa aretalogia riconduce piuttosto esplicitamente l'appellativo *thesmophoros*, ricordando che le prime leggi erano dette *thesmoi*: in questa interpretazione (volutamente) si perde il nesso tra l'epiteto e le Tesmoforie. Ciò ben s'accorda con l'esplicita esclusione, nell'invocazione precedente, di ogni specializzazione della dea in rapporto con la lingua od il sesso del fedele, che ben distingue questo testo dall'aretalogia di Menfi[106].

Con la terza invocazione (ll. 32-34)[107] si attribuisce alla dea il merito di aver fatto sì che i figli onorassero i genitori, non solo come padri ma anche come dèi e le si rende grazie per aver trasformato una necessità di natura in legge. Il tema è assai meno banale di quanto possa apparire e non direttamente riconducibile a tematiche greche, come vuole Grandjean: il parallelo da lui ritrovato in una lettera in lingua greca d'epoca romana non ci sembra affatto rilevante, in quanto si tratta di un testo

---

101 In realtà per un nazionalismo religioso e non per un esoterismo iniziatico.

102 Il culto degli animali, centrale nella religione egizia, rimase sempre incomprensibile ai Greci.

103 Cf. U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in *Perennitas. Studi in onore di A.Brelich*, Roma 1980, 19 s., contro l'interpretazione di Grandjean, *op.cit.*, 75-79 che interpreta la menzione di *mystai* come prova dell'esistenza di misteri isiaci verso la fine del II-l'inizio del I secolo.

104 Fondamentale nei misteri è l'idea di un destino privilegiato, di vita dopo la morte, riservato ai soli iniziati, mentre l'eguaglianza di tutti gli uomini viene qui affermata come comune soggezione -senza esclusioni- alla morte: comune destino che implica comuni condizioni di vita; v. anche l'accurata analisi di Bianchi, *l.c.*

105 [σ]ὺ νόμους ἔδωκας, θεσμοὶ δ'ἐκαλούντο κατὰ πρῶτας· τοι[γα]ροῦν αἱ πόλεις εὐστάθησαν, οὐ τὴν βίαν νομικὸν ἀλλὰ [τ]ὸν νόμον ἀβίαστον εὑροῦσαι

106 M 10. 52; v. sopra, § 1.2.

107 σὺ τιμᾶσθαι γονεῖς ὑπὸ [τ]έκνων ἐποίησας, οὐ μόνον ὡς πατέρων, ἀλλ'ὡς καὶ θεῶν [φ]ροντίσασα· τοιγαροῦν ἡ χάρις κρείσσων ὅτε τῆς φύσεως τὴν ἀνάγκην καὶ θεὰ νόμον ἔγραψεν

proveniente dall'Egitto (e più precisamente da romani stabilitisi in Egitto: un certo Sempronio e suo fratello Massimo)[108]. Insufficiente ci sembra anche il parallelo proposto con i passi (*Leg.*, IX 880e-881e e XI 930e-932a) in cui Platone equipara il rispetto per i genitori viventi a quello delle statue degli dèi che non vediamo, perché, data la potenza della benedizione o maledizione paterna, l'omaggio tributato ai genitori fa sì che questi uniscano la loro preghiera alla nostra, cosa che non avviene con le statue inanimate degli dèi. Questi passi non sembrano infatti rispecchiare motivazioni realmente diffuse in ambito greco, ma appaiono costruiti da Platone, per sacralizzare il rispetto dei genitori, sul motivo della diversa capacità d'intercessione della statua inanimata rispetto ai genitori animati; in Platone si ha quindi solo confronto filosofico tra genitori e statue divine, *in quanto inanimate*, e non tra dèi e genitori, come nell'aretalogia di Maronea.

A nostro avviso questa invocazione implica la (riduttiva) interpretazione del culto dei morti, così rilevante in Egitto e fondato sull'identificazione del defunto con Osiride (invocato come Osiride-Tal dei Tali), quale onore rivolto ai genitori: interpretazione necessaria per assimilare in una prospettiva greca l'aspetto accettabile (l'intenzione lodevole) di usi profondamente diversi ed incomprensibili[109], in quanto intesi a dominare la realtà oltremondana (ciò che per i Greci può essere ottenuto solo occasionalmente con le arti magiche).

L'ultima invocazione infine tocca, congiuntamente, del rapporto tra Atene-Eleusi da una parte e l'Egitto dall'altra e degli aspetti demetriaci di Iside: la dea ha scelto come propria colonia (κατοικία) l'Egitto, ma in Grecia ha onorato soprattutto Atene e lì ha rivelato l'agricoltura per la prima volta, quando Trittolemo, dopo aver aggiogato i serpenti sacri, distribuì, dal suo carro, la semenza in tutta la Grecia; di qui il desiderio di vedere in Grecia Atene ed in Atene Eleusi, perché la città è l'ornamento dell'Europa, il santuario quello della città[110].

Il problema dell'affinità - e quindi potenziale concorrenza o identificazione - tra Iside e Demetra (comunque non nominata) è qui risolto con l'idea che Iside non sia una dea egizia, straniera e diversa da quella venerata ad Eleusi, ma la dea di Eleusi trasferitasi in Egitto. Non vi è menzione di Demetra, né identificazione esplicita delle due dee, poiché la sovrapposizione delle due figure non è perfetta e con l'identificazione si affermerebbero pertanto della dea greca cose che non le si addicono:

---

[108] Grandjean, *op.cit.*, 88 = H. I. Bell, *Some private letters of the Roman period from the London collection*, Revue Egyptol., 1919, 205, 27-28: ὀφίλομεν γάρ σέβεσθε τὴν τεκοῦσαν ὡς θε[όν], μάλειστα τοιαύτην οὖσαν ἀγαθήν.

[109] Cf. all'opposto l'insistenza erodotea (e forse della tradizione a lui precedente) sul contrasto tra un significato positivo (l'onore verso i morti) ed un significante assolutamente negativo (l'uso di cibarsi delle loro carni) nella discussione dell'uso degli Issedoni di cibarsi, ritualmente, delle carni dei genitori, per onorarli come fanno i Greci nei *genesia* (Hdt. 4, 26): Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986, 161 ss.

[110] σοὶ πρὸς κατοίκησιν Αἴγυπτος ἐστέρχθη· σὺ μάλιστα τῆς Ἑλλάδος ἐτίμησας τὰς Ἀθήνας· κεῖθι γὰρ πρῶτον τοὺς καρποὺς ἐξέφηνα· Τριπτόλεμος δὲ τοὺς ἱεροὺς δράκοντάς σου καταζεύξας ἁρματοφορούμενος εἰς πάντας Ἕλληνας διέδωκε τὸ σπέρμα· τοιγαροῦν τῆς μὲν Εὐρώπης νομίζοντες τὴν πόλιν, τῆς δὲ πόλεως τὸ ἱερὸν κόσμον (ll. 35-41).

abbiamo visto come l'interpretazione di *thesmophoros*, nella seconda invocazione, accentui gli aspetti 'poliadici' della dea, come la terza invocazione faccia rientrare - con geniale forzatura - il culto, immortalizzante, dei morti (assai lontano dalla prospettiva misterica ed iniziatica propria del culto eleusino[111]) negli onori rivolti ai genitori. Inoltre abbiamo osservato nella prima sezione la presenza di tratti alquanto interessanti circa la concezione del destino, ben distinti da quelli misterici propri del culto demetriaco, e l'esigenza di liberare la propria immagine della dea da precedenti tradizioni circa l'esoterismo egizio.

L'idea di un'antica *apoikia* permette invece di mettere in rapporto, ancorché non esplicito, le due forme divine, in quanto l'impossibilità di sovrapporle pienamente può essere ricondotta alla trasformazione subita in tale occasione dalla dea: occasione che ovviamente non può essere oggetto di riflessione, non solo per la generale difficoltà di confrontare - dall'interno di un sistema religioso - figure divine simili, ma per la mancanza di un tempo in cui ambientare questa *apoikia*.

In origine questo tema appare legato a figure greche di tipo "eroico" (inserite cioè in un sistema genealogico e cronologico di epoca protostorica, ma non in un mondo pre-umano) a cui vengono – in particolare – ricondotte le divinità egizie[112]. Ciò determina però un'equivalenza asimmetrica tra figure divine e figure umane, per quanto remote nel tempo, che risente forse della (comprensibile) tendenza – in una prima fase dell'incontro tra i Greci e l'Egitto – ad assimilare le figure divine egizie con altre poste ai margini del mondo divino dei Greci, con un processo d'arricchimento che non ne rimetta però in discussione le figure essenziali[113].

L'*apoikia* di Iside da Eleusi all'Egitto non può invece collocarsi in alcun tempo, o meglio, non può collocarsi in quel tempo storico o proto-storico, in cui la differenza geografica implica anche diversificazione culturale; in compenso però in questa tradizione – diversamente dalle altre – le figure divine poste in relazione reciproca sono tipologicamente assai simili, e comunque di pari livello. Più esattamente si riconosce nella dea egizia non una dea straniera, ma una divinità greca, raggiunta dai coloni greci che ne hanno - per così dire - imitato l'*apoikia*.

---

111 Cf. le importanti distinzioni di U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in *Perennitas. Studi in onore di A.Brelich*, 9-36 partic.14 n. 8

112 Al re argivo Api vengono ricondotti sia l'Apis (Aristipp., ap. Clem. Alex., *Strom.*, 1, 21: Apis argivo fonda Menfi) sia Sarapide (Aristea d'Argo, ap. Clem. Alex., *Strom.*, 1, 21 = Hopfner, *Fontes*, 74 s.), ad Io Iside (forse già dai Greci d'Egitto prima di Erodoto: Chr. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grècque d'Homère à Aristote*, Aix en Provence 1977, 107, cf. Mora, *Religione e religioni, cit.*, 214; da Istro di Cirene, nel libro sull'*apoikia* degli Egizi, fr. ap. Clem. Alex., *Strom.*, 1, 21 = Hopfner, *Fontes*, 77 Iside è detta figlia di Prometeo, probabilmente in quanto identificata con Io); v. inoltre la tradizione erodotea relativa a Perseo in Egitto, pienamente inserita nella cronologia e genealogia eroiche: Mora, *Religione e religioni, cit.*, 234 ss.

113 Questa tematica, legata al tema del cambiamento di nome (μετωνυμίαι, ἐπονομασθῆναι), deve essere distinta dall'interpretazione "evemeristica" (in cui pur confluisce) di Iside e Osiride quali eroi culturali, ben documentataci dall'ampia tradizione in Diodoro sulle loro gesta umane.

L'interpretazione di Iside come dea di Eleusi comporta però anche un'idea audacemente innovativa a riguardo dei misteri ivi celebrati, e cioè il riconoscimento di una presenza della dea fuori del suo santuario, per quanto in forme meno marcate, e probabilmente ristretta (per l'autore dell'aretalogia) alla sola *apoikia* egizia (con esclusione quindi dei templi greci della dea egizia[114]): pur con queste limitazioni appare estremamente rilevante l'allentamento del legame tra santuario, culto e divinità (così esclusivo che mai si ebbero, nella realtà, filiali, ma solo imitazioni, del culto eleusino[115]), che è implicato dal riconoscimento di una "filiale" eleusina rappresentata dal culto isiaco in Egitto, ancorché questo riconoscimento sia in realtà inteso a ristabilire, almeno sul piano teologico, la superiorità di Eleusi rispetto al culto isiaco.

3. *Il primo inno di Isidoro.*

L'esplicita identificazione di Iside con altre divinità di vari popoli compare per la prima volta nel I sec. a.C., nel primo inno di Isidoro a Medinet Madi nel Fayum[116], l'unico dei quattro direttamente raffrontabile alle aretalogie appena ricordate. Isidoro, dopo un breve preambolo in cui si rivolge alla dea chiamandola, con epiteti di natura assai diversa[117], presenta un'immagine ben strutturata della dea, articolata su:

a) la concessione di una realtà ordinata[118], prevalentemente culturale: alla dea sono attribuite opere di ogni genere, da cui derivano a tutti gli uomini la vita ed un buon governo (εὐνομίη), ed in particolare l'invenzione delle leggi (θεσμοί), delle arti e di tutti i frutti (vv. 4-8);

b) la creazione della realtà naturale (della sfera celeste, di tutta la terra, dei venti e del sole: vv. 9 s.) e la garanzia della fertilità della terra (alla sua potenza si devono la piena del Nilo e la pioggia su tutta la terra, per garantire un frutto costante: vv. 11-13);

---

114 Si noti ad es. l'assenza ad Atene di sviluppi misterici del culto isiaco (F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973, II 131-140; Bianchi, *art.cit.*, 18 n.17), probabilmente dovuta all'impossibilità, inutilità e non opportunità di una concorrenza sul piano misterico con Eleusi. Sull'eventuale, ma poco probabile, effettiva presenza del culto eleusino in Egitto cf. Dunand, *op.cit.*, I 73 s.

115 Bianchi, *art.cit.*, 33.

116 Iscritti sui pilastri d'ingresso del tempio e pubblicati da A. Vogliano, *Primo rapporto degli scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Medinet Madi*, 1936, 27-51 e tav. 14-17 (*SEG* 8, 1938, 548-551); v. poi E. Bernard, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine*, 1969 n. 175, 631-652, per cui l'autore è un greco istruito da sacerdoti egizi sulle dottrine egizie od un egizio ellenizzato; V. F. Vanderlip, *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis*, American Studies in Papyrology 12, 1972, partic.13 che pone l'inno tra l'88 e l'81 a.C.

117 "datrice di ricchezza, regina degli dèi, signora di Ermouthi, *pantokrateira*, Tyche Agathe, Iside dal gran nome, altissima Deo, inventrice (εὑρέτρια) di ogni vita"; molto confuse le osservazioni di Vanderlip, *op.cit.*, 22 sg. su una presunta "doctrine of Discovery" in cui accosta con disinvoltura Zetesis e Heuresis alla scoperta delle *teknai*, ricordata da Eschilo; sorprende l'interpretazione di εὑρίσκω come "create out of nothing".

118 Si noti l'insistenza del prefisso εὐ- nei vv. 4-9 (εὐνομίη, εὐδικίη, εὐσχήμων, εὐανθέα).

c) il carattere universale del culto della dea, che è la stessa venerata con altri nomi da popoli diversi (su cui torniamo subito);
d) il suo carattere salvifico, nell'invocazione finale rivolta ad Iside signora, *soteira*, immortale, *polyonymos* (vv. 25 s.) che difende città e cittadini dalla guerra, e salva quanti invocano la sua presenza, nei lacci di un destino di morte, o in notti senza sonno, o viaggiando in terra straniera o navigando in inverno sul grande mare (vv. 27-34).

Se la netta strutturazione della figura divina porta ad accostare, sul piano della forma, questo testo all'aretalogia di Maronea piuttosto che a quella di Menfi, ben diverso appare il contenuto: là sullo sfondo si stagliava il modello rappresentato dalla figura di Demetra[119] e affiorava l'esigenza di ricondurre al proprio sentire, interpretandoli, usi assai diversi o di liberare la propria immagine della dea da precedenti tradizioni circa l'esoterismo egizio[120]; qui invece si ha più semplicemente la rappresentazione di una divinità cosmica ed ordinatrice, in rapporto (generico) con la fertilità e con i piccoli destini[121] individuali, i mali occasionali da cui l'uomo è salvato da Iside, come da qualsiasi altra divinità.

Giova osservare la superficialità, quasi imbarazzante per chi sia avvezzo al carattere "mistico" di Iside, del rapporto della dea con la fertilità: la sua opera a garanzia dei frutti si riduce ad assicurare l'irrigazione, sia con l'inondazione del Nilo, sia con la pioggia nel resto del mondo (è questa l'unica funzione divina che qui debba essere espressa in forme diverse, che tengano conto della realtà e delle concezioni greche e di quelle egizie[122]).

Alla caratterizzazione prevalentemente cosmica di Iside si riconnette il suo carattere universale, per cui la dea è identificata con altre venerate da popoli diversi: i Siri la chiamano Astarte Artemide Nanaia, i Lici Leto, i Traci Madre degli dèi, i Greci Era "dal grande trono" e Afrodite e Estia *agathe* e Rea e Demetra.

Relativamente originale l'idea di confrontare con divinità di altri popoli la dea in un inno di lode in suo onore: si può infatti in parte ricondurla a riflessioni proprie dei Greci d'epoca classica (per quanto riguarda l'*interpretatio* divina) ed all'insistenza di altri inni ellenistici sui diversi luoghi di culto (all'interno del mondo greco) di una divinità per sottolineare in qualche misura l'universalità della sua presenza ed azione. In ogni caso la pluralità di identificazioni, con cui si ribadisce l'universalità geografica della dea e del suo culto (seppur in forme "improprie"), implica ancora, per quanto riguarda le dee di popoli diversi

---

119 Alla luce dell'analisi precedente e di Mora, *Religione e religioni*, *cit.*,100. 131 sg. non convince l'idea di Vanderlip, *op.cit.*, 25 per cui l'equivalenza di Iside e Demetra in Erodoto dimostra che entro il VI-V secolo Iside aveva usurpato le funzioni di Hermouthis.

120 V.sopra § 2.

121 Per i quali v. U. Bianchi, *Iside dea misterica. Quando?*, in G. Piccaluga (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 9-36, partic. 22.

122 Per l'insistenza dell'aretalogia menfitica su istituti di cui era questione tra greci ed egizi v.sopra, § 1.3 inizio.

da quello greco, una corrispondenza biunivoca con Iside (Iside = Madre degli dèi, Iside = Leto). Più originale appare la forma complessa, sovradeterminata, del nome della dea siria, Astarte Artemide Nanaia, identificata ad Iside, da intendere come "Astarte cioè Artemide in quanto Nanaia"[123].

Accanto a questo meccanismo d'identificazione "biunivoca" compare una tematica del tutto nuova, e cioè la corrispondenza simultanea di Iside, di cui si sottolinea l'unicità, con ben cinque divinità greche, per cui Iside assomma in sé le figure di Era, Afrodite, Estia, Rea e Demetra, ma nessuna di esse le è pienamente eguagliata[124]. Questa asimmetria ci sembra legata alla diversa concezione della divinità e delle sue funzioni nelle due religioni, per cui nell'aretalogia di Menfi la figura di Iside riassorbe, in forma però implicita, le funzioni di diverse figure divine[125].

La molteplicità dei nomi divini di Iside (*myrionymos, polyonymos*) rinvia cioè soprattutto alla totalità indifferenziata di funzioni, potenzialmente illimitate, attribuite alla dea e volta a volta ricordate in particolari circostanze. La grande importanza di questo testo sta quindi nell'aver espresso in forme nuove ed alquanto esplicite la tensione che separa la figura di Iside da quelle del politeismo classico, che appaiono legate a singole funzioni o modalità di rapporto col divino: tensione cui è legata l'impossibilità di attribuire a Iside un ruolo, analogo[126] a quello delle altre divinità, nei gruppi divini del mondo classico[127].

---

123 *SEG* 8, 548 propone di leggere κλήζουσιν 'Αναίαν anziché κλήζουσι Ναναίαν.

124 Αἰγύπτιοι δὲ Θιοῦιν, ὅτι μούνη εἶ σὺ ἅπασα[ι] αἱ ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι: ll.23 sg. Un concetto simile era stato già espresso dall'aretalogia di Maronea, ll.19 s. (δύο μὲν ἐστε, καλεῖσθε δὲ πολλοὶ παρ'ἀνθρώποις· μόνους γὰρ ὁ βίος ὑμᾶς θεοὺς οἶδεν), che non arrivava però a trarre le conclusioni di questa affermazione di principio eguagliando Iside con la "somma" di singole divinità greche espressamente indicate.

125 Insoddisfacenti, per l'uso improprio di concetti storico-religiosi e per il loro carattere generico ed aprioristico le osservazioni di Vanderlip, *op.cit.*, 96 che disconoscono l'originalità di questo testo: "The authors of the M text have carefully expunged the names of all other goddesses, *obviously seeking to hide Isis' syncretistic nature in M's implied monotheism*. The Fayum Hymns on the other hand claim in Hymn I to be monotheistic but literally glory in their goddess syncretism. (...) Isidorus' *unique, divine mother is undoubtedly an early product of centuries of Greco-Egyptian syncretism in Lower Egypt*. (...) His Hymns meld a little Greek physical philosophy, certain Eleusinian cult concepts of a discovering-civilizing divinity, and a Near Eastern creation myth. Almost surely the general concepts that underlie his words *must have originated in greater intellects than his*, that is, with theologians who antedated him. His is a *sophisticated goddess whose character is the result of enlightened speculation and deliberate theological formulation of a high order*"(i corsivi sono nostri).

126 O meglio: utilizzando criteri che possano essere considerati equivalenti.

127 Nel mondo romano il culto di Cibele appare assai più nettamente caratterizzato dai suoi aspetti eccessivi e dalla pratica dell'autocastrazione (D. Cosi, *Casta Mater Idaea. Giuliano l'Apostata e l'etica della sessualità*, Venezia 1986, 16 s.); un tentativo di far emergere una qualche specificità del culto isiaco e della figura di Iside (per delimitarne il ruolo) può essere stato costituito dall'accentuazione del teriomorfismo proprio del culto egizio. L'insistenza in Cornuto (v. cap. IV § 2.4) sugli aspetti "mistici" della figura di Iside ripristina una lettura demetriaca del culto (le vicende di Adone e di Osiride quali doppioni di quella di Proserpina), assegnando Iside ad una "zona" del mondo divino assai prossima, se non identica, a quella spettante a Demetra.

Per cogliere il valore di questa prospettiva bisogna quindi pensare all'importanza (per gli schemi secondo cui viene precedentemente presentata Iside) del paragone, più o meno esplicito, con Demetra[128], che implica l'idea di una qualche corrispondenza "biunivoca", per quanto approssimativa, delle due dee e sposta l'interesse sul senso ed i limiti di questa corrispondenza. Relativamente secondaria invece, rispetto a questa tematica, ci sembra l'identificazione della dea, secondo una corrispondenza biunivoca, con divinità di altri popoli, che sembrano meglio corrispondere alle particolarità della figura di Iside: intendiamo in particolare alludere alla compresenza in Cibele del carattere di divinità mistica, in quanto *partner* di un dio in vicenda, con il ruolo di madre degli dèi, la cui maternità abbraccia la totalità del mondo divino, umano e animale[129].

La nostra idea di attribuire a questo testo e comunque alla metà del I sec. a.C. la nuova formulazione del rapporto che intercorre tra Iside e le figure divine del mondo classico ci sembra confermata dall'osservazione che nella letteratura greco-latina sull'Egitto un tema simile compare per la prima volta in Diodoro, là dove egli ricorda che

> vi è molta divergenza di nomi circa questi dèi. La stessa [dea] infatti alcuni chiamano Iside, altri Demetra, altri Thesmophoros, altri Selene, altri Hera; Osiride alcuni considerano identico a Sarapide, altri a Dioniso, altri a Plutone, altri ad Ammon, alcuni a Zeus, molti a Pan; alcuni dicono che Sarapide è quello che i Greci chiamano Plutone (1, 25).

Mentre Isidoro afferma positivamente che Iside deve essere identificata in maniera non biunivoca con diverse dee greche, Diodoro testimonia ancora l'impossibilità di accertare la figura divina con cui identificare correttamente Iside in maniera biunivoca. Assai significativa, alla luce di quanto abbiamo detto sopra, ci sembra l'insistenza di entrambe le notizie sull'identificazione di Iside con Era (divinità suprema) e Demetra (di cui quella con *Thesmophoros* può apparire una specificazione), mentre l'identificazione con Selene può venire a Diodoro da Ecateo d'Abdera (che però identifica anche, diversamente da Diodoro, Osiride con il sole, v. sotto).

La possibilità di vedere nel I libro di Diodoro una trasposizione piuttosto meccanica di Ecateo di Abdera e di attribuire quindi direttamente ad Ecateo le notizie di Diodoro è stata recentemente rimessa in discussione, con buoni motivi e senza negare l'importanza di Ecateo quale fonte di Diodoro, dalla Burton[130]. Inoltre l'interpretazione di Iside

---

128 Si noti la posizione di Eudosso, che rifiuta i tratti non demetriaci di Iside (gli *erotika*) e quelli non dionisiaci di Osiride (crescita del Nilo, dominio sui morti): τὸν Εὔδοξον ἀπιστοῦντα ... καὶ διαποροῦντα πῶς οὔτε Δήμητρι τῆς τῶν ἐρωτικῶν ἐπιμελείας μέτεστιν ἀλλ' Ἴσιδι, τό τε Διόνυσον οὐ τὸν Νεῖλον αὔξειν οὔτε τῶν τεθνηκότων ἄρχειν δύνασθαι: Plut., *de Is.* 64 (*Mor.* 377 A).

129 G. Sfameni Gasparro, *Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano*, in G. Castellani (ed.), *Storia delle Religioni* 6, Torino 1970 s., 423-564 partic. 459 s.

130 A. Burton, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, EPRO 29, Leiden 1972, partic.1-34: "it cannot be ignored that certain passages may well have had their origins in authors considerably later than Hecateus, and that Diodorus is himself responsible for others. It

in questo passo è assai diversa da quella presente nei (pochi) frammenti ecataici di sicura attribuzione: Diogene Laerzio ricorda che Ecateo e Manetone consideravano dèi il Sole e la Luna (rispettivamente Osiride ed Iside) e ritenevano che essi apparissero in forma enigmatica od allusiva (αἰνίττεσθαι) nello scarabeo[131], nel serpente[132], nell'avvoltoio[133]. Infine Ecateo[134] interpretava il nome Ammon[135] come un vocativo con cui gli Egizi si rivolgono alla prima divinità, invisibile e nascosta[136], per sollecitarne l'epifania, anziché come il nome egizio di Zeus: entrambe le notizie possono essere ricondotte alle difficoltà incontrate, nella prima età ellenistica, a conciliare l'identificazione di dèi greci ed egizi con la rappresentazione animale di questi ultimi[137].

A favore della datazione al I sec. a.C. del tema della *polyonymia* di Iside ci sembra anche la fortuna di cui ancora gode, alla fine del II e nello stesso I sec. a.C., la più antica interpretazione sistematica greca della religione egizia[138], e cioè quella che spiega l'aspetto animale degli dèi egizi con la trasformazione con cui questi si erano sottratti alla persecuzione di Tifone (Seth). Questa interpretazione viene riferita all'epoca di Attalo III in maniera dettagliata (precisando le corrispondenze tra animali e

---

is safer then to conclude that in Book I Diodorus drew upon Agatharchides or Artemidorus for chs. 37-41 and possibly for part of chs. 30-36; while for the rest of the book he undoubtedly made some use of Hecateus of Abdera, at the same time incorporating material from other widely different authors into the framework of his own construction" (*ibid.*, 34).

131 Si tratta però anche, per Erodoto (3,28), di uno dei segni che contraddistinguono l'Apis.

132 Forse sacro, come vuole Erodoto (2,74), ad Ammon: ma cf., per i problemi che suscita il passo erodoteo, Mora, *Religione e religioni, cit.*, 149. Si osservi comunque che Tolomeo Lago (ap. Arrian., *Exped.*3, 3, 5 = Hopfner, *Fontes*, 62) aveva sostituito i serpenti ai corvi della versione più diffusa (Callistene ap. Strab. 18, 813; Arrian., *Exped.*3, 3, 5 e Aristobulus Cassandrensis, *ibid.*) quali guide di Alessandro verso l'oracolo di Ammone. Nel passo di Callistene si insiste sui precedenti greci della visita di Alessandro, e cioè le visite di Eracle e Perseo; la variante di Tolomeo potrebbe essere quindi intesa in senso nazionalistico (ed anti-ellenico).

133 Sacro ad Horos: A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary (1-98)*, EPRO 43, Leiden 1977, 303 sg.

134 *ap.* Plut., *de Is.*9, *Mor.*354 D =Hopfner, *Fontes*, 61.

135 La variante 'Αμοῦν, propria per Plutarco di Manetone e di Ecateo, sembra anticipata dalla forma 'Αμμοῦς attestata per Aristotele (con il valore, ordinario, di Ammon = Zeus) da Esichio, s.v.'Αμμοῦς.

136 τὸν πρῶτον θεόν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον.

137 Più specificamente l'interpretazione del nome di Ammon appare connessa con l'abbandono della sua identificazione, piuttosto antica (Mora, *Religione e religioni, cit.*, 186), con Zeus, probabilmente legato a diversi fattori: la difficoltà greca ad ammettere il carattere animale del proprio dio supremo (il carattere animale di Mendes sembra essere stato accettato, se non addirittura valorizzato, dai Greci d'Egitto, in virtù però della sua identificazione con un dio minore e marginale, Pan: *ibid.*, 220), l'eccessivo rilievo che ne derivava per Ammon (che in modo significativo appare nettamente subordinato a Osiride nel passo in cui Leone di Pella, *ap.* Hygin., *Astron.* 2, 20 cerca una spiegazione superficiale del suo aspetto animale), il suo carattere piuttosto libico (cf. Aristotele, *ap.* Clem. Alex., *Protr.* 2, 28, 3 = Hopfner, *Fontes*, 55) e l'importanza che venne assumendo il nuovo culto di Sarapide.

138 Cf. Pind., fr.91 Snell-Maehler; J. Gwyn Griffiths, *The flight of the gods before Typhon. An unrecognized myth*, Hermes 1960, 374-376; Mora, *Religione e religioni, cit.*, 150.

divinità[139]) e con un'interessante innovazione[140] da Nicandro[141]; ad essa poi accenna ancora Nigidio Figulo[142], né si hanno prima di Diodoro altre interpretazioni complessive della religione egizia.

---

[139] Apollo-avvoltoio, Hermes-ibis, Ares-lepidoto, Artemide-gatto (in questi casi si afferma che il dio divenne, ἐγένετο, l'animale), Dioniso-capro, Eracle-cerbiatto, Efesto-toro, Leto-toporagno (in questi casi si afferma che il dio somiglia, εἰκάζεται, all'animale); Zeus e Atena sono esplicitamente esclusi, mentre degli altri si dice genericamente che cambiarono il loro aspetto, ὄψις, in animali. E' il primo repertorio sistematico di queste corrispondenze: la notizia erodotea non mette infatti mai direttamente in relazione gli animali con le divinità di cui erano sacri, ma indica solo i centri in cui gli animali sacri venivano sepolti (Mora, *Religione e religioni, cit.*, 147-150).

[140] La storia non racconta più come gli dèi egizi assunsero forma animale, ma come gli dèi *tout court* fuggirono in Egitto e si trasformarono in animali per sfuggire a Tifone.

[141] *Metam., ap.* Anton. Liberal. 28 = Hopfner, *Fontes*, 81. Per i problemi connessi con la datazione di Nicandro cf. A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, tr. it., *Storia della letteratura greca*, Milano 1962, III 933.

[142] Nigidius Figulus, *Sphaera Germanica*, ap. *Schol. ad Germanici Aratea* 122. 125 Swoboda = Hopfner, *Fontes*, 84 ss.

CAPITOLO QUARTO

ISIDE A ROMA E SUL CAMPIDOGLIO

1. Iside a Roma e sul Campidoglio in epoca tardo-repubblicana.

1.1. La prima penetrazione del culto a Roma.

E' piuttosto diffusa l'idea che le autorità romane si siano a lungo opposte all'introduzione in Roma del culto egizio, in quanto culto straniero. A nostro avviso, invece, i provvedimenti relativi al culto isiaco, nell'ultima età repubblicana e nella prima epoca imperiale, vertono in buona parte su una questione diversa, la presenza (o quanto meno il riconoscimento ufficiale) di un santuario isiaco sul Campidoglio e la connotazione capitolina della dea: questa connotazione ben s'innestava sul suo carattere panteo, cosmico ed universale, ma soprattutto richiamava la concezione ellenistica della regalità, profondamente intrisa di quell'evergetismo cui aspirava la plebe romana e cui si ispirò l'azione degli imperatori peggiori dal punto di vista del Senato e della tradizione storiografica aristocratica.

L'interpretazione tradizionale che spiega i provvedimenti presi contro il culto isiaco tra il 58 ed il 48 a.C. con l'avversione ad un culto straniero contrasta con la cronologia "alta" che può essere stabilita per la penetrazione in Italia e a Roma del culto isiaco.

In Sicilia il culto era penetrato già nella prima età ellenistica direttamente dall'Egitto[1]; in Campania esso è presente almeno dall'ultimo terzo del II secolo a.C.[2] e venne probabilmente introdotto dai commercianti italici, che lo avevano conosciuto a Delo, verso la fine del II sec. a.C.-l'inizio del I sec. a.C.[3]

A Roma il culto era probabilmente penetrato (e forse era piuttosto diffuso[4]) in epoca sillana, quando venne istituito il collegio dei *pasto-*

---

[1] G. Sfameni Gasparro, *Iside-Dikaiosyne in una serie monetale bronzea di Catania: un aspetto nuovo dell'iconografia isiaca*, SMSR 52, 1986, 189-211.

[2] Nel 105 è già menzionata (*SIRIS* 497) l'area del tempio di Serapide a Pozzuoli.

[3] L'interesse dei commercianti italici per il culto isiaco a Delo risulta non solo dalle offerte di oggetti e dalle dediche ma anche (ciò che ci sembra particolarmente importante) dal loro attivo ruolo nelle sottoscrizioni per il santuario: cf. M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden 1972 (qui di seguito: Malaise, *Conditions*), 303 s., che fa risalire (*ibid.*361) alla metà del II sec. l'introduzione del culto a Pozzuoli.

[4] F. Coarelli, *Monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche (con una carta)*, in U. Bianchi - M. Vermaseren (curr.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Leiden 1982, 33-66 (qui di seguito: Coarelli, *Culti orientali*), partic. 55.

phori.[5] Verso l'inizio del I sec. sembra trattarsi però di un culto "personale" di alcuni grandi aristocratici: Coarelli ha dimostrato[6] come l'*Isium Metellinum* (nella *regio* II o nella *regio* III[7]) fosse stato fondato tra il 72 ed il 64 da P. Cecilio Metello Pio, console nell'80 con Silla, che aveva scandalizzato i tradizionalisti romani *mutuando dal repertorio dei sovrani ellenistici alcune cerimonie che fanno pensare ad una sorta di "predivinizzazione" imperiale*[8]. Probabilmente Metello si era posto sotto la protezione di Iside così come Silla, e poi Pompeo, fecero con Venere ed il Coarelli trova un'interessante conferma di questa ipotesi nel ritrovamento, all'interno dell'accampamento di Metello Pio a Cáceres in Spagna (80 o 79 a.C.), di un piccolo altare con quattro teste di Serapide. Un interesse familiare per il culto di Serapide si ebbe già probabilmente[9] con i due *Cornelii Scipiones Nasicae Serapiones*, padre (= l'uccisore di Tiberio Gracco[10]) e figlio, consoli rispettivamente nel 138 e nel 111, se si ammette il valore religioso del soprannome[11]; desta quindi interesse - soprattutto alla luce della polemica circa l'uso del soprannome di *Serapio* nella famiglia degli *Scipiones Nasicae*, su cui torniamo più sotto - l'adozione[12] verso il 64 da parte di Metello Pio del figlio di P. Cornelio Scipione Nasica[13] (pretore nel 93 e di cui non si può stabilire con sicurezza se portasse o meno il soprannome *Serapio*) e nipote di Nasica Serapione

[5] Apul., *Met.* 11, 30, dove è peraltro evidente la volontà di sottolineare - nelle ultime righe dell'opera - l'antichità del riconoscimento romano del collegio in cui Lucio, dopo la sua lunga vicenda, si accinge a servire: *rursus denique quam raso capillo collegii vetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato vel obtecto calvitio, sed quoquoversus obvio, gaudens obibam*. Il passo non ci sembra sufficiente a stabilire la benevolenza di Silla verso il culto isiaco, come vuole Coarelli, *Culti orientali*, 54 s., in quanto il riferimento cronologico non è puntuale, ma indica in maniera complessiva l'epoca. La semplice menzione di Iside e Serapide nel *de natura deorum* (3, 19, 47), ambientato nel 77/6, non implica invece che il culto fosse già allora penetrato a Roma. Dubbia l'attribuzione ad Ennio, proposta da M. S. Salem, *Ennius and the 'Isiaci* coniectores', JRS 28, 1938, 56-59, della menzione di *isiaci coniectores* in tre versi che nel *de divinatione* (1, 132) precedono una citazione da Ennio: cf. L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin 1970, 90-92. Malaise, *Conditions*, 247 n. 6 pensa ad un'interpolazione di Cicerone. In ogni caso questi versi proverebbero solo la conoscenza del culto isiaco da parte di Ennio, e non la sua introduzione a Roma.

[6] Coarelli, *Culti orientali*, 55 ss.

[7] Coarelli, *Culti orientali*, 53 s. 57 s.

[8] Coarelli, *Culti orientali*, 55: una statua della Vittoria fu fatta scendere su Metello per mezzo di una macchina teatrale per incoronarlo mentre i presenti elevavano suppliche con l'incenso come ad una divinità (Val.Max. 9, 1, 5; Plut., *Pomp.*, 18, 2; *Sert.* 22, 2; Sall., *Hist.*, fr.69 M. ap. Macrob. *Sat.* 3, 12, 6 ss.): cf. gli onori tributati dai Pergameni a Mitridate: Plut., *Syll.*, 11, 1-2.

[9] v. F. Mora, *Soprannomi teofori e soprannomi "servili" romani*, Aevum 1986, 47-49 e più sotto nel testo.

[10] Si noti che Cornelio Scipione Nasica Serapione era succeduto al padre Scipione Nasica (*Corculum*) (ma sul soprannome v. sotto §1.6) nel pontificato massimo (150-141 Nasica *Corculum*, 141-132 Nasica Serapione).

[11] v. rispettivamente Münzer s.v.*Cornelius* n. 354, *RE* IV (1901), coll. 1501-1504 e n. 355, coll. 1504-1505.

[12] Probabilmente testamentaria, poiché il cambio di nome sembra documentato per il 64, anno della morte di Metello Pio: Münzer s.v. *Cornelius* n. 352, *RE* IV (1901), col. 1497.

[13] Münzer s.v.*Cornelius* n. 351, *RE* IV (1901), col. 1497.

iunior. Questi, già capo della propria famiglia almeno dal 78[14] al 64, subentrò come Q. Cecilio Metello Pio Scipione al padre adottivo nel pontificato e fu console con Pompeo negli ultimi mesi del 52.

1.2. L'Iseo Capitolino e l'interpretazione capitolina di Iside.

Due iscrizioni documentano l'esistenza di sacerdoti di Iside capitolina: la prima[15] deve essere attribuita alla prima metà del I secolo a.C., la seconda[16] fu attribuita dal Degrassi al I sec. d.C., più probabilmente (ma solo per l'interesse dei Flavi per il culto isiaco) verso la fine del secolo: Coarelli ritiene pertanto di poter affermare la continuità del culto di Iside sul Campidoglio nel I sec. a.C. e nel I sec. d.C., sia pure con qualche interruzione (poiché, come vedremo, il culto isiaco fu proibito all'interno del pomerio da Augusto ed Agrippa).

A nostro avviso questi due testi permettono solo di stabilire l'attribuzione dell'epiteto Capitolina alla dea Iside in due momenti distinti, una volta nella prima metà del I sec. a.C. (ma non necessariamente in epoca pre-sillana[17]), un'altra in epoca imperiale (sulla datazione dell'epigrafe v.oltre § 2.1)[18].

L'attribuzione ad Iside di questo epiteto, strettamente riservato a Giove e non documentato per nessun'altra divinità, appare del tutto eccezionale e certamente inaccettabile per i tradizionalisti[19]: ciò impedisce di considerare normale la presenza del culto sul Campidoglio ed eccezionale la sua esclusione, sulla sola base di questa documentazione, anche a causa dei provvedimenti ripetutamente presi contro la presenza del culto di Iside sul Campidoglio (e su cui verremo subito)[20].

L'interpretazione capitolina di Iside (che comportava la presenza del culto isiaco sul Campidoglio) appare piuttosto connessa con gli aspetti

---

14 *ibid.*.

15 *SIRIS* 377, un'iscrizione funebre in cui, con altri, è ricordato *T. Sulpici(us) T. f. (Caecilius)*, il nostro n. C 321, sacerdote di Iside capitolina.

16 *SIRIS* 378, in cui è ricordato *[V]olusius [C]esario sac(erdos) Isidis Capitoline*, il nostro n. C 383, su cui torniamo oltre, § 2.1 fine

17 Non è possibile affermare con F. Coarelli, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani*, Roma 1984, III, 461-475, partic.464 che il sacerdozio fosse stato ricoperto da *T. Sulpici(us) T. f. (Caecilius)*, nei *decenni* precedenti alla sua morte (e quindi all'iscrizione) né ipotizzare che non si trattasse del primo sacerdote.

18 A questi testi va aggiunta forse *SIRIS* 380, della prima epoca imperiale, ritrovata presso il Campidoglio, che per Coarelli, *Iside Capitolina, cit.*, 466 permetterebbe addirittura di localizzare in maniera precisa, presso l'Arce, il tempio isiaco sul Campidoglio. In essa sono menzionati due *quinquennales* - *D. Valerius Chaereas* ed il figlio omonimo, i nostri nn. C 346 e 347- e un loro parente - *P. Aelius Alexander*, il nostro n. C 6 - cui un collegio - per Coarelli, quello dei Capitolini - dedica una testa di Serapide.

19 Cf. le polemiche suscitate dall'introduzione nel 22 del culto di Jupiter Tonans (cioè uno Zeus celeste, a sua volta assimilabile a divinità di altri popoli) a scapito di quello di Giove Capitolino: Dio Cass. 44, 4, 4.

20 Coarelli, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, Studi Adriani III, 461-475, insiste invece sul ruolo del collegio dei *mercuriales* capitolini, cui appartenevano i mercanti di schiavi che trafficavano a Delo.

cosmici ed universali o addirittura *panthei* (§ 1.3 inizio) della dea che non con quelli "mistici" (connessione con la vicenda di assenza e ritorno che caratterizza Osiride); nella lunga crisi sociale della fine della repubblica e del primo impero veicola inoltre le aspirazioni della plebe (e dell'esercito) ad un re *euergetes* e per questo riemerge in modo particolare, come altre espressioni del "desiderio di monarchia", nei momenti di crisi politica.

La costruzione ed il favore accordato all'Iseo Campense non vanno quindi contrapposti ai provvedimenti che escludono il culto isiaco dal Campidoglio, ma costituiscono solo un'altra variante, più attenta a recuperare il consenso, della stessa politica contraria alla caratterizzazione capitolina della dea. Le profonde trasformazioni della società imperiale e la sua graduale ellenizzazione dopo la morte di Tiberio, realizzando almeno in parte, seppur in forme diverse, queste aspettative, permettono di comprendere l'esaurirsi di questa tematica.

1.3. L'esclusione del culto isiaco dal Campidoglio nel 59-58.

Il primo provvedimento che esclude il culto isiaco dal Campidoglio è del 59-58 e ci viene riferito da Tertulliano sulla base di Varrone[21]:

> *Ceterum Serapem et Isidem et Arpocraten et Anubem prohibitos Capitolio Varro commemorat eorumque aras a senatu deiectas nonnisi per vim popularium restitutas. sed tamen et Gabinius consul* [58 a.C.] *Kalendis Januariis, cum vix hostias probaret prae popularium coetu, quia nihil de Serapide et Iside constituisset, potiorem habuit senatus censuram quam impetum vulgi et aras institui prohibuit.*

Lo scontro tra il senato ed il popolo è evidente e viene comunque sottolineato dal contesto in cui la notizia è inserita, cioè nella polemica contro il potere del Senato e dei censori di proibire un culto anche contro il parere del popolo (*censores inconsulto populo aedes adsolaverunt*; l'altro esempio addotto è il senatoconsulto *de Bacchanalibus*). La tensione tra popolo e Senato su problemi di politica religiosa ben s'accorda con l'ostruzionismo condotto, con la continua osservazione di auspici sfavorevoli, da Bibulo nel 59 contro la politica di riforme intrapresa da Cesare[22]. La caratterizzazione capitolina di Iside, contro cui si rivolge, in occasione di questa crisi, il provvedimento del Senato, andrà forse posta in relazione con la scomparsa nel 64 di Cecilio Metello Pio, pontefice massimo e fondatore dell'*Isium Metellinum* [23] e con la monetazione con

---

[21] *Ad nat.* 1,10, 17 = Hopfner, *Fontes*, 82

[22] Contro questa politica Clodio fece passare il 3 gennaio 58, cioè due giorni dopo l'incidente di cui ci stiamo occupando e forse sfruttando anche l'impopolarità raggiunta da Gabinio e dal Senato in tale occasione, una norma che, abrogando le leggi *Aeliae* e *Fufiae*, limitava ad auguri e tribuni il diritto di prendere gli auspici, obbligandoli inoltre a presentarsi personalmente ai comizi (ciò che li esponeva alla pressione popolare): M. Cary, *CAH* IX (1932), 523.

[23] Grazie a Labieno, che fece rimettere in vigore la *lex Domitia* che attribuiva a 17 tribù su 35, e non al collegio pontificale, l'elezione del pontefice massimo, per la sua successione vi fu un forte scontro tra Cesare, *P. Servilius Isauricus* e *Q. Lutatius Catulus [Capitolinus]* :

simboli isiaci studiata dall'Alföldi[24] (qualora se ne accetti una datazione bassa, verso il 70-55[25]), in particolare[26] con la coniazione (purtroppo di controversa datazione)[27] in cui compare per la prima volta[28] un simbolo di Iside *panthea*.

A una prima esclusione[29] del culto dal Campidoglio decretata dal Senato segue la ricostruzione degli altari da parte dei popolari e la conferma da parte del console Gabinio, nonostante la forte pressione (fisica) dei popolari, del senatoconsulto: poiché il carattere complessivo della notizia è evidentemente, dato il contesto, l'esclusione del culto dal Campidoglio non ci convince la diversa interpretazione proposta dal Coarelli[30]. Questi dà a *sed tamen* un valore non cronologico, ed afferma quindi che la ricostruzione degli altari seguì la decisione del Senato e la presa di posizione di Gabinio; pertanto per Coarelli l'immediata ricostruzione degli altari ebbe successo e il culto isiaco fu da allora considerato pubblico: ciò spiegherebbe lo sdegno di Varrone per la venerazione degli dèi alessandrini a Roma[31], l'affermazione di Arnobio (*adv. Nat.* 2, 73) *non post Pisonem et Gabinium consules in numerum*

---

questi (per cui v. Münzer, *RE* XIII 2 [1927], 2082-2084) trasse il suo *cognomen*, con un processo di formazione per cui non si danno altri esempi e che ci sembra di qualche interesse nell'ambito della problematica di cui ci stiamo occupando, dall'aver dedicato nel 69 a.C. il tempio di Giove Capitolino, la cui ricostruzione era stata intrapresa da Silla (da cui Catulo, console nel 78 proprio con Silla, era stato sostenuto contro Lepido per l'elezione al pontificato e di cui aveva imposto, superando l'opposizione di Lepido, funerali pubblici: *ANRW* I 1, 816-874, partic. 838). Tale dedicazione venne aspramente rimessa in discussione da Cesare, che, durante la propria pretura, nel 62 (Dio Cass. 37, 43 s.), cercò di far rimuovere l'iscrizione che la documentava e di far affidare a Pompeo il compito di completare la ricostruzione.

24 A. Alföldi, *Isiskult und Umsturzbewegung*, Schweizer Munzblätter 5, 1954, 25-31.

25 Come fa anche Vidman, *Isis und Sarapis, cit.*, 101-104; più alta la datazione (90-65) ricavabile da Crawford.

26 Diversamente dagli altri casi ricordati qui non si tratta più di segni di controllo, ma della stessa immagine riportata sulla moneta: però R. Turcan, *Numismatique romaine du culte métroaque*, EPRO 97, Leiden 1983, 10 s. reagendo (giustamente) alla relazione posta dall'Alföldi tra la coniazione ed il culto metroaco, dubita anche dell'interpretazione isiaca della moneta.

27 Vidman, *Isis und Sarapis, cit.*, 101-104 contesta la datazione al 55 e propende per il 68-66, comunque prima del 64. Malaise, *Conditions*, 371 ci sembra minimizzare eccessivamente; l'uso di una zecca secondaria del Nord rende più, e non meno, plausibile l'interpretazione in chiave propagandistica (soprattutto ad opera dei magistrati minori) delle coniazioni, date le forti radici che i popolari avevano nella Cisalpina.

28 Come abbiamo visto sopra (cap.III § 1.3) proprio nel primo secolo a.C., negli inni greci di Isidoro trovati a Medinet Madi, compare per la prima volta il motivo dell'esplicita identificazione di Iside con più di una figura divina di altri popoli; in precedenza l'attribuzione ad Iside di tratti largamente debordanti quelli di qualsiasi suo possibile omologo greco era sempre avvenuta in modo tale da non toccare esplicitamente il problema dell'identificazione (impossibile nella forma biunivoca piuttosto cara alle fonti greche).

29 Difficile stabilire se questa esclusione debba essere posta in relazione con la (eventuale) menzione della distruzione di un tempio di Iside curiana in Cic., *ad Att.*, 2, 17, 2, secondo la correzione di Ziehen *iacet ille sic, ut prae hoc Isis Curiana* del testo tradito *iacet ille sic, ut phocis Curiana* che può però anche essere letto *iacet ille sic, ut* πτῶσις*Curiana*.

30 Coarelli, *Culti orientali*, 61 ss.

31 Serv., *ad Aen.* 8, 698: *Varro indignatur Alexandrinos deos Romae coli.*

vestrorum rettulistis deorum? e quella di Tertulliano (*Apol.* 6, 8) *his vos restitutis summam maiestatem contulistis.*

L'espressione di Arnobio indica nel consolato di Pisone e Gabinio un termine *post quem* ed è quindi in contrasto con l'idea che la ricostruzione degli altari avesse avuto luogo *durante* il 58; né si dovrà trovare in questo termine *post quem* l'indicazione di una "successione cronologica immediata" tra la distruzione degli altari e la loro ricostruzione, ma piuttosto la consapevolezza che l'introduzione del culto di Iside e Sarapide era avvenuta solo dopo la loro esclusione dal Campidoglio nel 58. Non vi è poi motivo di riferire lo sdegno di Varrone per il culto degli dèi alessandrini a Roma di cui parla Servio ai fatti del 58 piuttosto che a quelli del 53-50 o del 48 (se esso venne espresso nelle *Antiquates rerum divinarum* del 47): ma si può anche intenderlo in rapporto alla dedicazione nel 43 a.C. dell'Iseo Campense o, meglio ancora, nel clima della propaganda post-aziaca[32]. Infine l'espressione *his vos restitutis summam maiestatem contulistis* non implica, nel breve accenno di Tertulliano, immediata ricostruzione degli altari e può ben riferirsi ad uno degli (illegali) ritorni di Iside sul Campidoglio od anche al riconoscimento pubblico del culto con la dedicazione dell'Iseo Campense. La mancanza di particolari[33] dipende dallo scopo che Tertulliano si riprometteva citando questa notizia e cioè di dimostrare che la condanna da parte del Senato[34] di un culto non escludeva un suo successivo riconoscimento.

Comunque anche accettando la sequenza cronologica proposta dal Coarelli non si può con lui concludere che "il culto isiaco da allora fu considerato pubblico"; la *restitutio* del 58 appare fondata esclusivamente sulla violenza della plebe (*nonnisi per vim popularium*) ed è quindi del tutto illegale.

Un interessante parallelo alla pressione dei popolari che impedisce a Gabinio di sacrificare può essere trovato nella crisi religiosa del 213 a.C., anch'essa provocata dalla presenza di nuovi riti sul Campidoglio[35] e

---

[32] Per la prima volta nelle misure di Ottaviano del 28 si parla di dèi egizi e non di Sarapide e Iside.

[33] La genericità della notizia ci sembra confermata dal parallelismo istituito da Tert., *Apol.* 7, 10 tra accettazione del culto di Serapide, dopo il divieto del 58, ed accettazione del dionisismo dopo il decreto sui Baccanali: *Adhuc quod videmini fidelissime tueri a patribus traditum, in quo principaliter reos transgressionis Christianos destinatis, studium dico deorum colendorum, de quo maxime erravit antiquitas, licet Serapidi iam Romano, aras restruxeritis, licet Baccho iam Italico furias vestras immol[a]retis, suo loco ostendam proinde despici et negligi et destrui a vobis adversum maiorum auctoritatem.*

[34] Per la condanna del cristianesimo da parte del Senato cf. Tert., *Apol.* 5, 2: *Tiberius ergo cuius tempore nomen Christianorum in saeculum introivit, adnuntiatum sibi ex Syria Palaestina, quod illic veritatem ipsius divinitatis revelaverat, detulit ad senatum cum praerogativa suffragii sui. Senatus, quia non ipse probaverat, respuit; Caesar in sententia mansit, comminatus periculum accusatoribus Christianorum;* cf. M. Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 25-29, per cui Tiberio, riconoscendo la liceità del Cristianesimo - di cui aveva appreso l'esistenza dalla relazione del governatore Pilato, della fine del 34 o del 35 - intendeva sottrarlo al Sinedrio per cercare di risolvere i problemi posti dalla Palestina.

[35] *nec iam in secreto modo atque intra parietes aboliebantur Romani ritus, sed in publico*

caratterizzata da una notevole tensione tra popolo e Senato. I magistrati minori, dapprima accusati di non aver impedito questi abusi, vennero poi sopraffatti dalla folla ed il Senato dovette affidare al pretore urbano M.Emilio (o Atilio) il compito di liberare il popolo da queste superstizioni[36]: la (possibile) connivenza iniziale tra i magistrati minori e la moltitudine che invase il Campidoglio può fornire anche un (parziale) parallelo per il ruolo di edili curuli e *triumviri monetales* nella propaganda monetaria isiaca.

Particolare interesse desta, in questa prospettiva, la presenza[37] dei *Calpurnii Pisones* tra i magistrati coinvolti in questa propaganda[38], in quanto permette di pensare che gli isiaci contassero, all'inizio del 58, sull'appoggio del console Pisone (cui spettava la precedenza nei mesi dispari, ed in particolare quindi a gennaio[39]) per riportare, contro il parere del Senato, il culto isiaco sul Campidoglio.

Pur insistendo, come qui facciamo, sul ruolo dei conflitti politici per la storia del culto isiaco nella Roma repubblicana, ci sembra infine importante rilevare l'anacronismo insito nella pretesa di spiegare il provvedimento del 59-58 in relazione al ristabilimento (il 3 gennaio, quindi dopo l'incidente di Gabinio) da parte di Clodio della libertà di associazione: ad es. "les troubles survenus en 58 et le rétablissement total de la liberté d'association voté la même année obligeaient les sénateurs à intervenir contre des Isiaques luttant aux côtés de Clodius *et sur le point de* profiter de la nouvelle loi pour promouvoir l'essor de leurs associations religieuses"[40].

Sarebbe invece utile chiedersi se Clodio non sia stato pronto ad approfittare del malcontento causato dall'incidente del 1 gennaio per far approvare due giorni dopo ben quattro leggi assai importanti per il suo programma: queste oltre e "prima" di ristabilire i *collegia*, garantivano la gratuità del grano distribuito dallo Stato (grazie alle nuove entrate provenienti dalle conquiste di Pompeo) e limitavano seriamente il potere di revisione del Senato attribuito ai censori (escludendo il rischio di una "serrata" aristocratica del Senato) e quello dei magistrati di trarre gli auspici (ponendo fine all'ostruzionismo religioso, in cui l'anno prima si era distinto Bibulo, nel vano sforzo di impedire la politica di riforme voluta da Cesare).[41]

---

etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more: Liv., 25, 1, 8.

[36] *incusati graviter ab senatu aediles triumvirique capitales, quod non prohiberent, cum emovere eam multitudinem e foro ac disicere adparatus sacrorum conati essent, haud procul afuit, quin violarentur. ubi potentius iam esse id malum apparuit, quam ut minores per magistratus sedarentur, M. Aemilio praetori urbano negotium ab senatu datum est, ut eis religionibus populum liberaret*: Liv., 25, 1, 11.

[37] Su cui ha richiamato l'attenzione Coarelli, *Iside Capitolina, cit.*, 473.

[38] *L. Calpurnius Piso Frugi* (90 ca.) e, soprattutto, *C. Calpurnius Piso Frugi* (67 ca.).

[39] L'uso dei turni mensili era stato appena ripristinato da Cesare nel 59 (De Ruggero, *Diz.ep.*, III (1900), s. v. *Consul* 694).

[40] Malaise, *Conditions*, 372 s. (il corsivo è nostro).

[41] I fatti in M. Cary, *CAH* IX (1932), 523 s.

1.4. Il decreto del 53 contro i templi isiaci

Verso la fine del 53 un nuovo decreto del Senato, che a Dione Cassio, da cui viene ricordato[42], appare assai sorprendente, ordina di distruggere i templi di Sarapide e Iside costruiti privatamente; dovrebbe trattarsi dell'*Isium Metellinum* e (probabilmente) del tempio ricostruito illegalmente sul Campidoglio: un ulteriore decreto della fine del 48 (v. sotto), che esige di nuovo la distruzione di tutte le aree sacre di Iside e Serapide, è dovuto alla presenza di *hiera* di Iside sul Campidoglio[43]. Inoltre Dione, parlando del decreto del 53 relativo ai santuari privati, precisa che non vi era ancora culto pubblico della dea e che questo venne in seguito stabilito fuori dal pomerio (l'Iseo Campense).

In questo periodo non si conoscono comunque altri santuari isiaci in Roma: sono sicuramente più tardi il Serapeo del Quirinale (costruito da Caracalla), quelli nei *Castra Praetoria* e negli *Horti Sallustiani* (adrianeo) nella *regio* VI, il sacello presso S. Martino ai Monti (*regio* V, connesso con un mitreo), l'Iseo Campense (da identificare con quello dedicato dai triumviri nel 43, v.sotto), l'Iseo di S. Sabina (occupato da una comunità isiaca nel I sec. d.C., il cui particolare sviluppo a cavallo delle mura serviane è stato posto in relazione con le misure di Augusto che escludevano gli isiaci dal pomerio). Sappiamo ben poco di un Iseo forse esistente nel Foro Boario (*regio* XI) e dell'eventuale presenza del culto in Trastevere e in Vaticano; conosciamo solo il nome di quello di Iside *Athenodoria* (*regio* XII)[44].

A parte i due templi di cui è questione (Iseo sul Campidoglio ed *Isium Metellinum*) l'unico santuario isiaco probabilmente "di notevole antichità" (ma si tratta solo di una deduzione fondata sull'importanza assunta dal tempio, da cui prese il nome la *regio* III[45]) è quello di Iside e Serapide della *regio* III, *se non va identificato con l'Isium Metellinum*[46], ma con il grande santuario i cui resti sono stati ritrovati nei pressi di S. Pietro e Marcellino, tra via Merulana e la chiesa di S. Clemente. E' difficile stabilire alcunché (datazione, ubicazione, significato dell'epiteto) circa il santuario di Iside *Patricia*[47] (da porre presso il *vicus patricius* o da identificare col santuario presso S.Pietro e Marcellino?).

---

[42] δοκεῖ δὲ ἔμοιγε καὶ ἐκεῖνο τὸ τῷ προτέρῳ ἔτει [53 a.C.] ἐπ'ἐξόδῳ αὐτοῦ περί τε τὸν Σάραπιν καὶ περὶ τὴν Ἶσιν ψηφισθὲν τέρας οὐδενὸς ἧττον γενέσθαι· τοὺς γὰρ ναοὺς αὐτῶν, οὓς ἰδίῳ τινὲς ἐπεποίηντο καθελεῖν τῇ βουλῇ ἔδοξεν. οὔ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τουτοὺς ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πομηρίου σφᾶς ἱδρύσαντο: Dio Cass. 40, 47, 4 = Hopfner, *Fontes*, 373 s.

[43] ἐτύγχανε γὰρ ἱερὰ Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα: Dio Cass. 42, 26 = Hopfner, *Fontes*, 374

[44] Coarelli, *Culti Orientali*, 53-65.

[45] Le *regiones*, divise da Augusto verso il 7 a.C., assunsero i nomi documentatici da un catalogo d'epoca constantiniana solo gradualmente, per consuetudine popolare, comunque probabilmente non prima del II sec. (quando le *regiones* erano indicate ancora con il loro numero ufficiale come mostra *CIL* VI 795 del 136 d. C.): Graffunder, *RE* 1 A 1 (1914), 482, 43-49; per la presente questione appare comunque decisiva la constatazione che la *regio* IV prese il nome dal *Templum Pacis* costruito da Vespasiano: *ibid.*

[46] Coarelli, *Culti Orientali*, 57 s.

[47] *ibid.*

L'eventuale ritorno del culto isiaco sul Campidoglio[48] prima del decreto della fine del 53 (e cui si potrebbe riferire l' *his vos restitutis summam maiestatem contulistis* di Tert., *Apol.*, 6, 8) ben si collocherebbe nei gravi e continui disordini (in particolare tra clodiani e miloniani) che segnano il 53, quando i consoli furono eletti solo a luglio. In ogni caso questo decreto appare diretto contro tutti i santuari isiaci, in pratica l'*Isium Metellinum* e quello capitolino, ciò che potrebbe far pensare a qualche *escamotage* degli isiaci per aggirare il divieto del 58 (così come più tardi nel caso appena ricordato dell'Iseo di S. Sabina).

E' anche interessante osservare che il decreto del 58 appariva diretto contro Sarapide, Iside, Anubi ed Arpocrate (cioè la tetrade particolarmente attestata a Delo e nell'area dell'Egeo che gravita intorno a Delo), mentre il provvedimento del 53 e quelli successivi sono rivolti contro i soli Sarapide ed Iside: tra le due formulazioni si potrebbe collocare il sorgere dell'interpretazione romana, testimoniata da due carmi di Catullo[49] e da due passi di Varrone[50], e più tardi nel noto passo di Plutarco[51], che vede in Arpocrate non un dio-figlio, ma il simbolo del silenzio (probabilmente mistico) da osservare circa la storia di Iside e Serapide.

Di questo nuovo decreto non si tentò a nostro avviso l'applicazione fino al 50, se - come riteniamo - esso deve essere identificato con quello eseguito di persona dal console L.Emilio Paolo, perché nessun operaio osava distruggere il tempio: il fatto ci è tramandato senza l'indicazione dell'anno da Valerio Massimo (1, 3, 4)[52], ma è correntemente riferito al 50, perché le altre date possibili (due consoli omonimi ricoprirono la carica rispettivamente nel 219 e 216 e nel 182 e 168) appaiono troppo alte[53].

L'identità dei due decreti appare assai probabile, poiché i luoghi da distruggere sono designati in modo simile nei due decreti[54] ed Emilio

---

[48] [illegible]li, *Iside Capitolina, cit.*, 473 interpreta invece, a differenza di quanto detto in *Culti Orientali*, 63, gli episodi del 53 e del 48 come nuovi tentativi di ufficializzazione del culto isiaco, con una lettura delle vicende politiche del culto assai più vicina a quella da noi presentata nel testo.

[49] *carm.* 74 e 102, d'incerta datazione, ma ovviamente anteriori al 54, su cui cf. anche L. Herrmann, *Catulle et les cultes exotiques*, La Nouvelle Clio 6, 1954, 236-246.

[50] *FHR* fr.10 ap. Aug., *civ.Dei*, 18, 5; *ling. lat.*, 5, 10 = Hopfner, *Fontes*, 82 s..

[51] *de Is.*, 68 = *Mor.* 378 C.

[52] *L. Aemilius Paulus consul, cum senatus Isidis et Serapidis fana diruenda censuisset eaque nemo opificum adtingere auderet, posita praetexta securem arripuit templique eius foribus inflixit.*

[53] Eccessivamente alta la cronologia di F. Coarelli, *Iside Capitolina, cit.*, 461 ss. che attribuisce l'episodio al 168, perché il fatto non è ricordato da Cassio Dione (ma il problema viene a cadere identificando, come facciamo, il decreto del 50 con quello del 53) e perché mancano - in un capitolo in cui gli altri *exempla* interessano personaggi del II sec. - elementi per distinguere Emilio Paolo dal più noto omonimo (cos. 168): la confusione potrebbe però derivare proprio dal modo in cui Emilio Paolo Lepido sottolineava, fin nella propria denominazione, la (fittizia) discendenza da Emilio Paolo: M. Crawford, *Roman Republican Coinage*, I, Cambridge 1974, 441.

[54] *Fana* nel 50, *naoi* nel 53, mentre il decreto del 58 è rivolto contro le *arae* e quello del 48 contro i *temenismata*.

Paolo era stato pretore proprio nel 53 (Cic., *pro Mil.*, 54), quando venne cioè presa la decisione del Senato che egli tentò poi di eseguire di persona, quale console, nel 50. Le difficoltà da lui incontrate in tale occasione rendono del tutto impensabile un tentativo analogo sia nel 53, interamente dominato da gravi disordini, sia nel clima d'assedio seguito all'assassinio, il 18 gennaio 52, di Clodio; la nomina a luglio o agosto del 52 di Metello Scipione (erede di entrambe le tradizioni aristocratiche connesse con il culto isiaco) a collega di suo genero Pompeo, console unico, costituì un nuovo, diverso e maggiore ostacolo all'applicazione del provvedimento contro i santuari isiaci (come ci sembra confermare una polemica del 51, su cui torniamo più sotto, circa l'uso del soprannome *Serapio* nella famiglia degli *Scipiones Nasicae*).

Anche il clima politico, dopo la nomina di Pompeo a console unico, rese improbabile l'esecuzione del senatoconsulto contro i templi isiaci. Per Pompeo, che pur godeva di una rilevante preminenza, iniziò infatti allora una difficile partita che lo contrappose sia al Senato (che voleva sbarazzarsi dei comandi eccezionali, togliendoli sia a Cesare sia a Pompeo) sia a Cesare: mentre gli autocrati cercavano di migliorare la propria posizione in vista dello scontro che si delineava alla scadenza del mandato proconsolare di Cesare, evitando con cura gesti di rottura che potessero legittimare una reazione dell'avversario, l'impazienza[55] iniziava a serpeggiare nel Senato, che temeva di perdere l'occasione di liberarsi di entrambi gli autocrati e riappropriarsi del potere[56]; al riaccendersi della lotta politica nella primavera del 50 contribuì anche il tentativo di Emilio Paolo di eseguire il decreto del 53.

1.5. La tardiva applicazione nel 50 del decreto del 53.

Verso la fine del 51 Celio e Cicerone ripongono tutte le proprie speranze di riaccendere il gioco politico nell'ostilità di Curione verso Cesare: alla fine di febbraio del 50 Celio si lamenta alquanto con Cicerone[57]

---

[55] Cf. gli attacchi veementi del console Claudio Marcello contro Cesare, ma - almeno in un caso - anche contro Pompeo (che aveva difeso contro Marcello la *lex Pompeia Licinia*, sui comandi quinquennali, cioè gli accordi di Lucca): flagellando un cittadino di *Novum Comum* Marcello urtava sia Cesare (che aveva dedotto colonie nella Transpadana) sia Pompeo, alla cui famiglia si doveva la parziale concessione del diritto di suffragio alla Transpadana: così del resto giudica Cic., *ad Att.*, 5, 11, 2; cf. Adcock, *CAH* IX (1932), 629.

[56] Cf. il duro giudizio con cui Cic., *ad fam.*, 4, 9 (del 46) ricorda a Marcello, console nel 51 e fiero avversario degli autocrati, l'insoddisfazione del partito senatorio verso Pompeo, non solo durante le guerre civili, ma già negli anni precedenti: *An qui* [scil.*Pompeius*]*in bello, cum omnium nostrum coniunctum esset periculum, suo et certorum hominum minime prudentium consilio uteretur, eum magis communem censemus in victoria futurum fuisse quam in incertis rebus fuisset? et, qui nec, te consule* [scil. Marcello console nel 51], *tuum sapientissimum consilium secutus esset, nec, fratre tuo* [il console del 49] *consulatum ex autorictate tua gerente, vobis auctoribus uti voluerit, nunc omnia tenentem nostras sententias desideraturum censes fuisse?*

[57] Una volta sicuro di non ricevere alcuna proroga del proprio comando (che lo avrebbe tenuto lontano da Roma in un momento cruciale), Cicerone brigava per ricevere l'onore delle *supplicationes* per le sue imprese militari, nel tentativo (che può farci sorridere) di contrastare il passo a Cesare e Pompeo, in qualità di uomo di pace e di guerra.

dell'inattività dei consoli[58] e, poi, in un paragrafo aggiunto successivamente, lo informa che finalmente l'improvviso passaggio *ad populum* di Curione, irritato per non aver ottenuto l'intercalazione, aveva posto fine alla stasi politica.

Verso aprile o maggio Celio scrivendo a Cicerone per informarlo della concessione di *supplicationes* in suo onore, precisa che erano state ottenute solo grazie alla promessa del console Emilio Paolo di non proclamarle quello stesso anno: infatti Curione, cui con ogni pretesto venivano sottratti giorni per i comizi popolari, aveva dichiarato di non poter in alcun modo permettere che si stabilissero *supplicationes*, per non dar l'impressione di aver perso per propria colpa i vantaggi ottenuti dalla follia di Paolo e non essere considerato un traditore dell'interesse pubblico[59].

Il *furor Paulli* da cui i popolari avevano tratto vantaggio è a nostro avviso il gesto clamoroso ricordato da Valerio Massimo, che aveva coagulato la loro reazione, che Curione non poteva quindi rischiare di indebolire, accettando *supplicationes* sospensive dei comizi. Il tentativo di dar esecuzione di persona al senatoconsulto del 53 contro i templi privati di Iside andrebbe quindi collocato tra febbraio e aprile-maggio del 50, in un momento assai delicato, in cui la fermezza di Curione nell'opporsi col veto alla nomina di un successore a Cesare si rivelava un ostacolo insormontabile per Pompeo.

Allora Emilio Paolo, figura di primo piano tra i conservatori[60] ed eletto console per l'anno 50 con Claudio Marcello[61] proprio per la sua particolare ostilità verso Cesare[62], non aveva ancora accordato a Cesare la propria neutralità[63]: ciò avvenne solo dopo la malattia di Pompeo (maggio

---

[58] *consules autem habemus summa diligentia: adhuc senatus consultum, nisi de feriis Latinis, nullum facere potuerunt*: Cic., *ad fam.*, 8, 6, 4.

[59] *Nam Curio tui cupidissimus, cui omnibus rationibus comitiales dies eripiebantur, negabat se ullo modo pati posse decerni supplicationes, ne quod furore Paulli adeptus esset boni sua culpa videretur amisisse, et praevaricator causae publicae existimaretur*: Cic., *ad fam.*, 8, 11, 1.

[60] Fu attaccato da Vettio, creatura di Cesare e Pompeo, dopo la sua questura in Macedonia; accusò Catilina *de vi* nel 63, quando questi - tra le elezioni di luglio e la seduta del 7 novembre in cui Cicerone pronunciò la prima Catilinaria - aveva ancora una qualche speranza di conciliare rivoluzione e parvenze di legalità (Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari4 1974, II, 381); assai vicino a Cicerone, di cui caldeggiò il ritorno a Roma nel 57 e da cui fu pregato nel 51 di evitargli una proroga del comando in Cilicia, ed ancor più a Bruto (di cui avrebbe curato gli interessi in Cilicia se fosse stato scelto come successore di Cicerone), anche dopo l'uccisione di Cesare (cf. *ad Att.* 14, 8). La grande ostilità verso il fratello Lepido e verso Antonio, che per primo con Lucio Cesare aveva dichiarato nemici pubblici, gli valse il primo posto, con L. Cesare, nelle liste di proscrizione dei triumviri (Appian., *b.civ.*, 4, 3, 12).

[61] *C. Claudius M. f. M. n. Marcellus*, cugino del console dell'anno precedente, *C. Claudius C. f. M. n. Marcellus*.

[62] Appian., *b.civ.* 2, 4, 26.

[63] La testimonianza, molto precisa, di Appian., *b.civ.* 2, 4, 26 per cui Paolo Emilio vendette solo la propria neutralità (μηδὲν αὐτῷ μήτε συμπράττειν μήτε ἐνοχλεῖν) ci sembra preferibile alla tradizione plutarchea (*Pomp.*58; *Caes.*29), per cui Paolo Emilio, comprato da Cesare, passò a lui.

50) e la restituzione da parte di Cesare delle legioni precedentemente prestategli da Pompeo. D'altronde questa neutralità di Emilio Paolo si espresse soprattutto nella sua assenza dalla delegazione, composta dal suo collega Marcello e dai consoli designati, che il 2 dicembre 50 invitò Pompeo a difendere lo stato (contro Cesare)[64]: sembra quindi rispecchiare la posizione assunta il giorno prima a larghissima maggioranza dal Senato, ma poi bloccata dal veto, di togliere il comando sia a Cesare sia a Pompeo, nella linea dell'opposizione tradizionalista al potere degli autocrati; in una prospettiva tradizionalista e conservatrice andrà quindi interpretato anche l'accanimento di Emilio Paolo contro gli isiaci.

1.6. La polemica del 51 circa il soprannome "Serapio".

Una luce piuttosto interessante sul decreto del 53 e sulla sua esecuzione solo nel 50 viene gettata da una polemica del 51 tra Cicerone e Metello Scipione, relativa all'uso del soprannome *Serapion* nella famiglia degli Scipioni Nasica.

Metello Scipione, erede di entrambe le tradizioni aristocratiche connesse con il culto isiaco (v.sopra, § 1.1), si era lamentato con Attico perché Cicerone aveva affermato, nel *De re publica*, del 51, che non esistevano statue di Scipione Nasica. Cicerone risponde ad Attico, chiedendosi con stupore come fosse possibile che Metello Scipione non sapesse che suo bisnonno non era stato censore[65] ed aggiunge che, vedendo tra la folla di statue a cavallo poste da Metello sul Campidoglio quella di Scipione Nasica, aveva attribuito l'errore all'esecutore.

Le statue di cui parla Cicerone furono quasi certamente poste da Metello durante il suo consolato, nel 52. Nel proprio sfoggio di erudizione Cicerone non appare però del tutto convincente: dopo aver (giustamente) osservato che Scipione Nasica Serapione (l'uccisore di Tiberio Gracco) non aveva ricoperto la censura, interpreta in modo troppo superficiale (o malevolo) l'errore di Metello, assumendo che questi avesse attribuito a Nasica Serapione il *cursus honorum* dell'Africano. Ma il padre di Nasica Serapione, Nasica (*Corculum*)[66], fu censore, ed è quindi più logico pensare che Metello Pio abbia confuso (forse deliberatamente) i *cursus honorum* del bisnonno e del trisnonno e non quelli del bisnonno e di un parente piuttosto lontano come l'Africano: tanto più che entrambi erano stati consoli, poi censori e poi di nuovo consoli[67] e Cicerone non era pertanto in grado di stabilire se la carriera attribuita a Nasica Serapione padre fosse in realtà di Scipione Africano o di Scipione Nasica (*Corculum*). In questo caso Metello Scipione avrebbe solo retrodatato l'introduzione del soprannome *Serapio* nella sua famiglia[68], attribuendolo

---

64 F. E. Adcock, *CAH* IX (1932), 635.

65 *Scipio hic Metellus proavum suum nescit censorem non fuisse?*: *ad Att.* 6, 1,17.

66 Münzer s. v. *Cornelius*, *RE* IV n. 353 (1901), coll. 1497-1501.

67 L'Africano rivestì il consolato nel 205 e nel 194, Nasica (*Corculum*) nel 162 - ma dovette rinunciare alla carica perché il precedessore Tiberio Gracco ricordò di avere commesso un'irregolarità rituale nella nomina dei consoli - e nel 155.

68 Non è purtroppo possibile sapere con sicurezza se il figlio di Nasica *Serapio iunior* (n.

anche a Nasica (*Corculum*), padre del primo Nasica Serapione, l'uccisore di Tiberio Gracco; ad attenuare la gravità dell'errore si deve aggiungere che il soprannome *Corculum* per il padre di Nasica Serapione è attestato solo da Cicerone e in tre passi che da lui probabilmente dipendono[69], ma non dai Fasti né dalle altre fonti letterarie, che lo chiamano solo Scipione Nasica.

Non è forse estranea a questa polemica l'eco della doppia ripulsa subita nelle elezioni censorie del 189 e del 184 dal primo Nasica (P.Cornelio Scipione, cugino dell'Africano e padre di Nasica *Corculum*), probabilmente proprio per l'ostilità dell'Africano nei suoi confronti[70], soprattutto se si considera la frequente identificazione, nelle fonti, del primo Nasica col figlio Nasica *Corculum*, o addirittura – deliberatamente – anche col nipote e pronipote[71]. Nella polemica di Cicerone ritorna infatti in modo significativo il contrasto – politico ed ideologico – tra il ramo degli *Scipiones Nasicae* (*Serapiones*), celebrato da Metello Pio (Scipione Nasica Serapione), e quello dell'Africano e dell'Emiliano, costantemente idealizzati e celebrati da Cicerone: l'insistenza su questo contrasto può forse spiegare la strana osservazione, già ricordata, di Cicerone circa la confusione, da parte di Metello Pio[72], di Scipione Nasica con l'Africano, volta a sottolineare l'assurdità (per Cicerone) di esaltare Nasica piuttosto che l'Africano.

In ogni caso nel 52, subito dopo la decisione del Senato di distruggere i templi isiaci, il carattere teoforo del soprannome Serapio era evidente e l'anacronismo di Metello Scipione (che gli permetteva di far risalire il soprannome ad un antenato assai meno discusso) suonava certamente polemico verso questa decisione: ciò ben si accorda sia con la tardiva esecuzione nel 50 del decreto del 53, sia con la presenza tra i santuari colpiti dal senatoconsulto del 53 (ma non da quello del 58) dei santuari privati, tra cui l'*Isium Metellinum*.

Anche le notizie di Valerio Massimo (confluita in Plinio) e di Livio[73] che tentano di spiegare con circostanze occasionali il soprannome *Serapio*

---

355), pretore del 93 a.C., morto prima del 78, e padre di Metello Scipione portasse o meno il soprannome *Serapio*: infatti le poche fonti letterarie lo ricordano solo semplicemente come Scipione o come Nasica. Il fratello minore di Metello Scipione fu adottato, ancor prima del fratello, dal suocero del padre, l'oratore Licinio Crasso.

69 Plin., *N.H.*, 7, 118; Fest., *ep.* 61; Aur. Vict., *de vir. ill.* 44, 6.

70 G. Bandelli, *Sui rapporti politici tra Scipione Nasica e Scipione Africano (204-184 a.C.)*, QSAE 1, 1974, 7-36.

71 Plin., *N.H.*, 7, 118. 120; Val. Max. 7, 5, 2; Münzer s. v. *Cornelius*, *RE* IV (1900) n. 350, 1494: "nicht blos ein Irrtum, sondern eine bestimmte Absicht vorzuliegen. Die Verschmelzung der verschiedenen *Nasicae* zur einer Person ergab ein glänzendes Musterbeispiel römischer Tugend".

72 Nel 52 è netto il contrasto politico tra Cicerone e Metello Pio, che attaccò duramente Milone, difeso inutilmente da Cicerone: la politica (moderatamente) reazionaria dell'aristocrazia che si compiaceva dell'idealizzazione delle grandi figure del secolo precedente appare distante da quella tesa a raffreddare i contrasti politico-"sociali" di Pompeo e Metello, di cui si deve ricordare la volontà di raggiungere un'intesa di pace nel 48 a.C. (riconosciuta anche da Caes., *B.C.* 3, 57, 5 e a cui si richiamava il varroniano *Pius aut de pace*: Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, *cit.*, II, 390 s.).

73 Val. Max.,9, 14; Plin., *N.H.*, 7, 54; Liv., *Per.*, 55; cf. Mora, *Soprannomi teofori e soprannomi "servili" romani*, Aevum 1986, 47-49.

(senza convincere, dato che esso fu portato oltre che dall'uccisore di Gracco anche da suo figlio) nascono dall'esigenza di nascondere il vero valore del soprannome, ormai considerato fortemente irregolare. Difficile dire quando sorsero queste tradizioni, anche se i personaggi menzionati (da Pompeo *Menogenes*, padre di Pompeo Magno, a Scipio *Salvitto*) nel passo di Valerio Massimo fanno pensare a polemiche dell'ultima età repubblicana. Inoltre la connotazione fortemente negativa del soprannome *Sarapion* su cui Ottaviano appoggia la sua argomentazione nell'allocuzione alla truppe prima di Azio[74] ben s'accorda con una datazione alta della tradizione volta a spiegarlo con circostanze occasionali e negative (la somiglianza con un servo o l'attribuzione del soprannome da parte di un tribuno per stigmatizzare l'autoritarismo).

1.7. Il provvedimento del 48 contro i temene *isiaci.*

Una nuova misura contro il culto di Iside e Serapide venne presa nel 48 a.C., quando uno sciame di api pose il nido sul Campidoglio presso la statua di Eracle. Poiché sul Campidoglio si trovavano degli *hiera* di Iside, fu deciso dagli auguri che si dovevano distruggere di nuovo tutti i terreni sacri di Iside e quelli di Sarapide: nel far questo fu abbattuto anche un *Enueion* che era loro sfuggito e vi furono trovate pentole piene di carne umana[75].

Questa notizia sembra suggerire la presenza (illegale) del culto isiaco sul Campidoglio dal 53 al 48: al ritardo nell'esecuzione del decreto del 53, di cui abbiamo parlato più sopra, si accompagnò probabilmente l'insuccesso del tentativo impetuoso di Emilio Paolo nel 50. Dione Cassio sottolinea espressamente che la misura rinnovava (αὖθις) una decisione precedente relativa a tutte le aree sacre di Iside e Serapide (si noti il crescendo contenuto nella sequenza: altari, distrutti nel 58, *naoi/fana*, condannati nel 53-50, aree sacre, distrutte nel 48) e non lascia dubbi sulla sua effettiva esecuzione, ma mette anche in evidenza il rapporto tra queste misure e la presenza del culto isiaco sul Campidoglio.

In questo nuovo provvedimento appare determinante il ruolo degli auguri, che rivolsero contro tale presenza il prodigio sfavorevole rappresentato dallo sciame di api che aveva nidificato sul Campidoglio: l'episodio va collocato nella strenua opposizione condotta contro Antonio nel 48 dagli auguri, e più in particolare[76] contro la sua nomina

---

74 Dio Cass. 50, 24-25 = Hopfner, *Fontes*, 374.

75 ἐκεῖνῳ τῷ ἔτει τελευτῶντι ἄλλα τέ τινα τέρατα συνέβη καὶ μέλισσαι ἐν τῷ Καπιτωλίῳ παρὰ τὸν Ἡρακλέα ἱδρύθησαν ⟨καὶ⟩ - ἐτύγχανε γὰρ ἱερὰ Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα - ἔδοξε γνώμῃ τῶν μάντεων πάντα αὖθις τά τε ἐκείνης καὶ τὰ τοῦ Σαράπιδος τεμενίσματα κατασκάψαι. γενομένου δὲ τούτου καὶ Ἐνυεῖόν τι λαθόν σφας προσκαθῃρέθη καὶ ἐν αὐτῷ κεράμια ἀνθρωπείων σαρκῶν μεστὰ εὑρέθη: Dio Cass. 42, 26 = Hopfner, *Fontes*, 374.

76 Dio Cass. 42, 21; si noti che nel 47 Cesare, aumentando il numero degli auguri da 15 a 16, probabilmente riuscì, con una mossa poco evidente, ad alterare profondamente l'equilibrio interno del collegio: infatti in un collegio con un numero pari di membri bastava a Cesare la parità dei voti per prevalere; la sostituzione di Appio Claudio Pulcro (morto nel 48), Q. Cassio Longino (cesariano, morto nel 47) e di Pompeo e la nomina di un nuovo augure gli

quale *magister equitum* di Cesare per un periodo superiore a quello tradizionale[77]. Nonostante la simpatia più tardi dimostrata verso il culto isiaco Antonio fu quindi costretto a rinnovare la distruzione delle aree di culto, anche perché, nella sua posizione di rappresentante di Cesare, doveva impegnarsi nella politica di rappacificazione e collaborazione col Senato intrapresa dal vincitore di Farsalo[78], senza peraltro riuscire a dissipare le preoccupazioni dei conservatori[79] e a guadagnarsi il consolato per il 46 (pur dissociandosi dalla politica popolare di Dolabella, al punto di eseguire il decreto emesso dal Senato contro di lui). Alla nuova distruzione dei templi isiaci non fu forse estraneo il venire meno all'*Isium Metellinum* della protezione (forse determinante tra il 53 ed il 50) di Metello Scipione, che era passato a condurre la lotta contro Cesare in Africa.

E' interessante osservare come alla distruzione delle aree sacre di Iside e Serapide si sia aggiunta, senza un comprensibile nesso, la purificazione dell'*Enueion*, cioè di un santuario di Mâ, divinità microasiatica introdotta da Silla (e generalmente identificata con Bellona), ma che aveva conservato un culto orgiastico e "barbaro", ed era in stretto rapporto con Cibele. Dato il costante antagonismo tra Cibele ed Iside[80] e, soprattutto, il ruolo di Silla nell'introduzione del culto di Mâ, ci sembra di potere

---

metteva a disposizione, quattro nomine (sé stesso, P. Vatinio, Q. Cornificio, Irzio o Vibio Pansa) cui si aggiungevano i voti sicuri di Antonio e L. Cesare e (probabilmente) anche quelli di *Ser. Sulpicius Galba* (da lui - invano - sostenuto nelle elezioni consolari per il 49) e *L. Marcius Philippus* (cos. suff. 38). In questo modo Cesare poteva ribaltare una precedente inferiorità (probabilmente) di 5 a 10 (9): ostili a Cesare erano con ogni probabilità Lentulo *Spinther*, Claudio Marcello, Cornelio Silla, Servilio Isaurico, Scevola, Valerio Messalla, Cicerone, oltre ad Appio Claudio Pulcro (morto nel 48) e Pompeo, mentre non si conosce l'identità di uno degli auguri patrizi.

[77] Il rispetto delle norme tradizionali avrebbe permesso al partito senatorio di imporre quali collaboratori di Cesare propri uomini, o almeno persone non sgradite, per evitare che il dittatore finisse prigioniero della propria parte: *multa enim victori eorum arbitrio per quos vicit etiam invito facienda sunt. An tu non videbas mecum simul, quam illa* [scil.*Pompei*] *crudelis esset futura victoria?*: Cic., *ad fam.*, 4, 9 (del 46); Adcock, *CAH* IX (1932), 692.

[78] Adcock, *l.c.*

[79] La diffidenza dei conservatori era ben giustificata dalla constatazione che Antonio non era un semplice luogotenente di Cesare, ma un politico di primo piano, in grado di condizionare il dittatore. La volontà dello stesso Cesare di ridimensionare Antonio (sia per non radicalizzare lo scontro con i conservatori, sia per non finire "prigioniero" di un proprio delfino) appare chiaramente dall'avergli preferito Lepido come console del 46, dal non averlo condotto con sé nella campagna d'Africa (ciò che Antonio presentò come una propria scelta per non essere stato ripagato dei suoi precedenti servigi: Plut., *Ant.* 10; Cesare era anche preoccupato che la guerra d'Africa non provocasse un'ondata di violenze ed il ritorno alle proscrizioni e del resto a Tapso riuscì solo in parte a trattenere le truppe dal massacrare i vinti: Adcock, *CAH* IX [1932], 688) ma soprattutto dall'avergli imposto come collega nel consolato (quale proprio *suffectus*) proprio Dolabella (figura assai ambigua, che riuscì, nonostante la sua politica demagogica, a godere della fiducia di Cicerone); l'indipendenza e la forza di Antonio appaiono dalla sua tenace opposizione, dapprima in Senato, poi quale augure, alla nomina di Dolabella (*ibid.* 11).

[80] Il culto della dea frigia era preferito dagli imperatori ben accetti al Senato e quello della dea egizia dagli autocrati ad esso ostili: P. Lambrechts, *La politique religieuse des empereurs romains. Leur attitude envers les cultes égyptiens et phrygiens*, La Nouvelle Clio, 10-12, 1958-62, 243 s.

vedere in questo provvedimento un qualche contrappeso, introdotto da Antonio, alle misure contro il culto isiaco impostegli dagli auguri[81]. L'insistenza sul carattere inaccettabilmente barbarico di questo *Enueion* (presenza di ossa umane nelle fondamenta) suggerisce che la purificazione implicasse un (momentaneo) rifiuto dell'identificazione (sillana!) di Mâ con Bellona.

Non convince invece l'idea del Malaise[82], basata essenzialmente su Lucano[83], di mettere questo attacco ai culti isiaci, avvenuto durante la guerra alessandrina, in relazione con l'intervento diretto dell'Egitto nella politica romana ("Pompée, ennemi de César, n'en demeurait pas moins un Romain qui avait succombé victime des ruses alexandrines"): l'interpretazione delle guerre civili come scontro tra Occidente ed Oriente è però opera della propaganda augustea dopo Azio; inoltre durante la guerra alessandrina a Roma si avevano solo vaghe notizie circa i fatti d'Egitto[84].

2. *Iside a Roma in epoca giulio-claudia e flavia.*

2.1. *L'Iseo al Campo Marzio e la regolamentazione augustea del culto.*

Dall'esame fin qui compiuto è emerso con ragionevole sicurezza che il culto isiaco era stato praticato dal 70 circa nell'*Isium Metellinum*, dalla metà circa degli anni 60 al 58 anche sul Campidoglio; dopo la decisione del 53 di distruggere entrambi i templi, il culto, seppur illegale, era continuato fino al 48, quando l'effettiva distruzione di tutte le aree sacre del culto isiaco appare rivolta in modo particolare contro la presenza del culto sul Campidoglio, ma forse anche legata al venir meno all'*Isium Metellinum* della protezione di Metello Scipione, passato a guidare l'opposizione repubblicana in Africa.

Solo nel 43, per decisione di Antonio, Ottaviano e Lepido[85], venne edificato un tempio pubblico a Sarapide ed Iside, fuori del pomerio[86], da identificare con l'Iseo Campense[87]. Nello stesso anno si pone l'episodio

---

81 Allo stesso modo Cesare quando rifiutò la corona dal console Antonio destituì i tribuni Flavio e Marcello che avevano punito coloro che per primi avevano acclamato Cesare re e andavano suscitando un'opposizione repubblicana.

82 Malaise, *Conditions*, 375.

83 *Phars.*, 8, 542-544. 831-834.

84 Adcock, *CAH* IX (1932), 675.

85 [scil.Antonio, Ottaviano, Lepido] νεὼν τῷ τε Σαράπιδι καὶ τῇ Ἴσιδι ἐψηφίσαντο: Dio Cass. 47, 15 = Hopfner, *Fontes*, 374.

86 οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πομηρίου σφᾶς ἱδρύσαντο: Dio Cass. 40, 47 = Hopfner, *Fontes*, 373 s..

87 Coarelli, *Culti orientali*, 64, contro la datazione assai più bassa (tra il 21 a.C. = misure di Agrippa contro gli isiaci ed il regno di Tiberio) di Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, Leiden 1972 (EPRO 21), 187-214.
Diversamente da quanto afferma Malaise, *Conditions*, 393, l'Iseo Campense non solo è fuori dal pomerio, ma non è compreso nei sobborghi da cui Agrippa escluse nel 21 il culto isiaco: infatti pur essendo al di qua del primo miliario, dista dal Campidoglio più di 8 mezzi stadi, cioè di mezzo miglio: cf. la carta dei monumenti dei culti orientali a Roma in Coarelli, *Culti orientali* (dopo la p. 38). L'eccessiva insistenza sul carattere straniero del

della fuga dell'edile M. Volusio, proscritto dai triumviri, travestito da sacerdote isiaco: l'aneddoto è confluito in una ricca tradizione aneddotica di stratagemmi simili, quasi tutti privi di successo: per Valerio Massimo[88] Volusio fuggì facendo la questua vestito in abito isiaco, mentre per Appiano[89] avrebbe addirittura indossato anche la maschera di Anubi. Appare poco plausibile che i sacerdoti isiaci fossero normalmente liberi di girare mascherati, ed ancor meno che la maschera garantisse a chi l'indossava[90] una fuga sicura durante i giorni "terribili" delle proscrizioni. Se la tradizione di Appiano appare quindi inaccettabile, si può forse accettare la versione di Valerio Massimo per cui Volusio era più semplicemente fuggito in abito isiaco: ma in questo caso non si comprende bene perché tale travestimento garantisse una protezione maggiore degli altri ricordati - per sottolinearne l'insuccesso - dall'ampia tradizione aneddotica, ad es. dell'uso di vesti servili. Rimane quindi il dubbio che l'episodio sia stato piuttosto costruito, con dovizia un po' eccessiva di particolari (lo stesso particolare della questua appare poco plausibile), su una tradizione che riconosceva ad Iside il merito di aver salvato Volusio, in realtà concretamente aiutato dagli isiaci (o forse lasciato fuggire in esilio dagli stessi triumviri). L'episodio non permette comunque di caratterizzare in modo significativo la posizione politica degli isiaci, in quanto la proscrizione di Volusio andrà piuttosto interpretata con la volontà dei triumviri di disfarsi dei magistrati minori in carica[91].

La soluzione raggiunta nel 43, con la costruzione dell'Iseo al Campo Marzio al posto dei santuari distrutti nel 48 (ed in particolare dell'Iseo Capitolino), non venne più posta in discussione - a quanto ci risulta - fino al 28 ed al 21 a.C.: soltanto quando, dopo la vittoria militare ad Azio, Ottaviano era impegnato nella difficile opera necessaria a consolidare all'interno la propria posizione politica (soprattutto verso gli ambienti repubblicani) riemerse il problema del carattere capitolino di Iside.

Ottaviano confermò l'esclusione del culto[92] dal pomerio, ma si in-

---

culto isiaco e la cronologia particolarmente bassa portano Malaise, *Conditions*, 379 a sostenere, in maniera infondata, che il tempio a Serapide ed Iside, di cui nel 48 si era decisa la costruzione, "ne fut jamais construit pour la raison bien simple qu'Antoine quitta Rome pour l'Orient et que dès lors l'exécution de ce temple incombait à Octave, peu enclin à accomplir une telle promesse".

88 *M. Volusius aedilis plebis proscriptus, assumpto Isiaci habitu, per itinera viasque publicas stipem petens, quisnam re vera esset, occurentis dinoscere passus non est: eoque fallaciae genere tectus in M. Bruti castra pervenit*: Val. Max., 7, 3, 8 = Hopfner, *Fontes*, 170 = Grenier, *op.cit.*, n. 36.

89 Οὐολούσιος ἀγορανομῶν προεγράφη καὶ φίλον ὀργιαστὴν τῆς Ἴσιδος ἔχων ἤτησε τὴν στολὴν καὶ τὰς ὀθόνας ἐνέδυ τὰς ποδήρεις καὶ τὴν κύνος κεφαλὴν ἐπέθετο καὶ διῆλθεν οὕτως ὀργιάζων αὐτῷ σχήματι ἐς Πομπήιον: Appian., *b.civ.* 4, 37 = Hopfner, *Fontes*, 342 = Grenier, *op.cit.*, n. 37.

90 Come vuole Grenier, *op.cit.*, 74 s. "le masque avait au moins l'avantage de préserver quand il le fallait l'anonymat de celui qui le portait"; inaccettabile anche l'idea (*ibid.*) che "Il y à encore une fois un trait qui révèle l'intégration profonde des Isiaques dans la vie quotidienne de Rome, et ce, dès la fin du I s. av. J.C.". Sul rigore con cui vennero eseguite le proscrizioni cf. M. P. Charlesworth, *CAH* X (1934), 21.

91 Dio Cass. 47, 15.

92 Si noti che qui per la prima volta la misura non è rivolta contro Sarapide, Iside (,Anubi,

teressò ai templi, stabilendo che quelli costruiti da privati (in particolare l'*Isium Metellinum*) fossero conservati dai figli e discendenti, se ve n'erano, mentre egli si sarebbe occupato degli altri[93] (cioè di quelli pubblici, ma il plurale indefinito nella formula di legge non implica necessariamente l'esistenza di altri templi oltre l'Iseo del Campo Marzio): venne quindi rinnovato il decreto del 58, contro il santuario capitolino, ma non quello del 53. E' inoltre interessante osservare che la precisazione *se vi erano discendenti* ben s'accorda con l'estinzione nella prima età imperiale dei *Caecilii Metelli*[94]: Ottaviano non volle prendersi cura di questo santuario privato e renderlo pubblico e lo vincolò alla famiglia che lo aveva edificato.

Nel 21 Agrippa, plenipotenziario di Augusto, reagì al rinnovarsi della presenza del culto isiaco sul Campidoglio non limitandosi a confermare il divieto in vigore dal 58, che probiva il culto isiaco all'interno del pomerio, ma estendendolo anche ai sobborghi entro un raggio di quattro stadi (mezzo miglio)[95], ciò che impediva anche il culto isiaco sull'Aventino (incluso nel pomerio solo da Claudio)[96]. E' interessante interpretare questa misura alla luce delle difficoltà sorte per Augusto nel 23 e negli anni immediatamente successivi, quando il suo ritorno alle forme esteriori della repubblica (dopo la congiura di Murena), con la rinuncia al consolato[97] ed il rifiuto della potestà

Arpocrate), ma contro gli dèi egizi, ciò che conferma la nostra tesi (cap. IV § 1.7 fine) che solo dopo Azio l'ostilità al culto isiaco è dovuta al suo carattere egizio.

93 τὰ μέν ἱερὰ τὰ Αἰγυπτία οὐκ ἐσεδέξατο εἴσω τοῦ πωμηρίου, τῶν δὲ ναῶν πρόνοιαν ἐποιήσατο· τοὺς μὲν γὰρ ὑπ'ἰδιωτῶν τινων γεγενημένους τοῖς τε παισὶν αὐτῶν καὶ τοῖς ἐκγόνοις, εἴγε τινὲς περιῆσαν, ἐπισκευάσαι ἐκέλευσε, τοὺς δὲ λοιποὺς αὐτὸς ἀνεκτήσατο: Dio Cass. 53, 2. Forzata l'interpretazione di Malaise, *Conditions*, 380 s. che distingue in questo passo tra misure relative al culto egizio (l'esclusione dal pomerio) e misure relative ai templi nazionali perché "il est d'abord incroyable qu'Octave ait redressé personnellement les sanctuaires des dieux égyptiens qu'il chasse du pomerium" e perché intende scorrettamente che Ottavio "ordonne la restauration d'édifices aux enfants des constructeurs et à leur descendants, et dans le cas de disparition de tout membre de cette famille, il veillera lui-même à la remise en ordre des sanctuaires." (ma in questo passo Augusto non garantisce affatto di subentrare nella cura di santuari privati di cui non vi siano più eredi) "Il est donc question de vieilles et même parfois de très anciennes constructions, dès lors, les mesures édictées ne concernent pas les temples égyptiens" (ma si tratta di manutenzione, non di ricostruzione, comunque necessaria - per l'*Isium Metellinum* - dopo le misure del 48).

94 Coarelli, *Culti orientali*, 54.

95 τὰ ἱερὰ τὰ Αἰγυπτία **ἐπεσιόντα αὖθις ἐς τὸ ἄστυ** ἀνέστειλεν ἀπειπὼν μηδένα μηδὲ ἐν τῷ προαστείῳ αὐτὰ ἐντὸς ὀγδόου ἡμισταδίου: Dio Cass. 54, 6.

96 P. Lambrechts, *Augustus en de Egyptische Godsdienst*, Bruxelles 1956, 22 n. 2.

97 Alla fine del 23 erano consoli (*suffecti* rispettivamente di Murena e di Augusto) due fieri repubblicani, Calpurnio Pisone e L. Sestio Quirinale (già proscritto nel 43 e ancora fervente ammiratore di Bruto); per quasi tutto il 19 fu console unico C. Sentio Saturnino, figlio di un proscritto ed ex seguace di Sesto Pompeo. Forti disordini accompagnarono il suo tenace rifiuto di accettare la (forte) candidatura di M. Egnazio Rufo: questi aveva irritato Augusto guadagnandosi un'eccessiva popolarità durante l'edilità del 21 - con un corpo privato di pompieri e grandi giochi - che gli aveva garantito la pretura nel 20. Verso la fine dell'anno Augusto, rifiutando per la seconda volta il posto di console lasciato a sua disposizione, scelse come console Q. Lucrezio Vespillo, già proscritto: H. S. Jones, *CAH* X (1934), 143-146; cf.anche il giudizio di Seneca, *de clem.*, 1, 10, 1, secondo cui Augusto reclutò

censoria[98], suscitò una forte preoccupazione nel popolo. In particolare un'accesa lotta per il secondo posto di console (accanto a M. Lollio, fedele ad Augusto) per il 21, tra Q. Emilio Lepido, figlio del triumviro (che risultò eletto) e L. Giunio Silano provocò gravi e prolungati disordini (che si rinnovarono al momento dell'elezione del prefetto urbano), tali da rendere necessario l'invio di Agrippa quale plenipotenziario di Augusto: poiché Cassio Dione mette in evidenza tra i suoi provvedimenti per riportare l'ordine quello rivolto contro i culti egizi, si può pensare ad una particolare relazione tra il ritorno del culto egizio all'interno del pomerio ed i gravi disordini del 21.

Un frammento di altare in marmo con il nome di *[V]olusius [C]esario sac(erdos) Isidis Capitoline* è la seconda testimonianza epigrafica[99] della presenza del culto isiaco sul Campidoglio: fu attribuita all'età imperiale da Giglioli[100] e Degrassi[101], contro il parere degli editori precedenti[102]. L'ulteriore specificazione con cui il Degrassi la pone nella seconda metà del I sec. nasce però solo dalla considerazione delle notizie relative al culto isiaco all'epoca dei Flavi; si potrebbe forse meglio collocare l'attività di questo sacerdote di Iside Capitolina nel (breve) periodo di presenza del culto isiaco sul Campidoglio che provocò le misure di Agrippa nel 21[103]: a favore di questa ipotesi sono a nostro avviso la possibilità di mettere *[V]olusius [C]esario* in relazione con l'edile plebeio Volusio[104], della cui fuga durante le proscrizioni grazie alla complicità degli isiaci abbiamo detto più sopra, ed il soprannome Cesarione, che ci sembra di particolare attualità durante il secondo triumvirato e la prima età imperiale.

Con le misure di Ottaviano che esclusero nel 28 il culto di Iside dal

---

tutti i propri intimi dal campo nemico e l'illustrazione che ne dà Jones, *op.cit.*, 177.

98 Affidata proprio al figlio di Emilio Paolo, avversario degli isiaci nel 50, e a Munazio Planco: H. S. Jones, *CAH* X (1934), 143 s.

99 Accanto alla menzione in *SIRIS* 377 di *T. Sulpicius T. f. {Caecilius} sac(erdos) Isid(is) Capitoli(nae)*, per cui v. sopra §§ 1.2 e 1.3.

100 Bull.comm. 69, 1941, 22 (*AE* 1948, 59).

101 Doxa 2, 1949, 69.

102 *CIL* VI 2248; *CIL* I^2 986.

103 In questo momento si può collocare anche *SIRIS* 380, della prima epoca imperiale, il cui ritrovamento presso il Campidoglio a nostro avviso non deve essere sopravvalutato.

104 Per cui cf. A. Lippold, s.v. *Volusius* n. 4, *RE* Suppl.IX, 903. La grande fortuna dei *Volusii* (che precedentemente non erano mai andati oltre la pretura) è per Tac., *Ann.*, 3, 30 opera di L. Volusio, morto nel 20, il primo console (*suffectus*) della famiglia, nel 12 a.C., la cui carriera è legata alla collaborazione prestata ad Augusto nella revisione delle liste dei cavalieri e che fu governatore d'Africa nel 7-6 a.C. (o nel 5-4 a.C.) e di Siria nel 4-5 d.C. (R. Hanslik s.v. *Volusius* n. 16, *RE* Suppl. IX, 1857 s.). Il figlio L. Volusio (37 a.C.-56 d.C., console *suffectus* nel 3 d.C., augure, *sodalis Augustalis* e *Titius*, governatore d'Asia nel 8-9 o 9-10 d.C., di un'altra provincia, non precisabile, nel 14-15, della Dalmazia dal 34 al 40 e poi *praefectus urbis*, nominato da Caligola o da Claudio: R. Hanslik s.v. *Volusius* n. 17, *RE* Suppl. IX, 1861 s.) conservò inalterata l'amicizia di tutti gli imperatori e viene allo stesso tempo apprezzato (*egregia fama*) da Tacito, *Ann.*, 13, 30: anche per questo (data la difficoltà di conciliare l'interesse per il culto isiaco con una fortuna fatta sotto Augusto e conservatasi sotto imperatori assai discordi a questo riguardo) ci sembra preferibile datare *[V]olusius [C]esario* in relazione all'edile Volusio e comunque *prima* della fortuna raggiunta, collaborando con Augusto, dal primo console della famiglia.

Campidoglio può essere forse posta in relazione la riflessione di Vitruvio[105], secondo cui le aree per i templi delle divinità che proteggono la città (Giove, Giunone e Minerva) debbono essere riservate nel luogo più alto, da cui si veda la più grande parte delle mura, mentre quella per Mercurio nel foro o anche nell'*emporium* come per Iside e Serapide. Non ci risulta in alcun modo l'esistenza di un tempio di Iside e Serapide nell'*emporium* [106] e saremmo quindi portati ad interpretare il passo di Vitruvio come un invito a rispettare certe distinzioni sentite come essenziali nella topografia sacrale della città, ed in particolare a non attribuire un carattere capitolino né a Mercurio[107] né tanto meno ad Iside e Serapide: questi ultimi non dovrebbero essere neppure ammessi nel foro (in cui l'attività commerciale si intreccia con la vita politica), ma solo nell'emporio, esclusivamente commerciale[108].

2.2. *La proibizione del culto egizio da parte di Tiberio nel 19 d.C.*

La presenza del culto isiaco a Roma, dopo la regolamentazione da parte di Augusto e Agrippa nel 28-21 a.C., non venne più posta in discussione fino al 19 d.C., quando Tiberio allontanò dalla città i fedeli del culto egizio e di quello giudaico. Svetonio[109] e Tacito[110] raccontano l'essenziale delle misure prese da Tiberio, e cioè la proibizione dei due culti, la deportazione di 4000 giudei e la pena stabilita per chi avesse celebrato questi culti a Roma dopo una certa data, mentre Giuseppe Flavio[111] riconduce la doppia persecuzione a due episodi scandalosi, che riporta con una certa

---

105 *de archit.*, 1, 7, 30. L'opera venne composta probabilmente tra il 40 ed il 31 e presentata ad Ottaviano nel 28.

106 V. sopra, § 1.4. Il tempio di Mercurio era stato dedicato nel 495 a.C. sull'Aventino: S. B. Platner - T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929, 339.

107 V.sopra, § 1.2 n. 20 quanto afferma Coarelli circa il rapporto tra i collegi dei *mercuriales* e dei capitolini. Si noti che Hor., *Carm.*, 1, 2, 41-52 sembra identificare Ottaviano Augusto con Mercurio.

108 Cf. G. Tosi, *La città antica e la* religio *nel* de architectura *di Vitruvio*, in *Religione e città nel mondo antico. Atti del Convegno di Bressanone, 24-27 ottobre 1981 = Atti CeRDAC* 11,1980-81 [Roma 1984], 425-439, partic. 431 per cui il culto di Iside e Serapide "è soggetto ad una norma topografica più restrittiva, anche se sul piano cultuale è equiparato a quello di Mercurio; appare escluso dall'area del foro e riservato esclusivamente alla zona adiacente la piazza commerciale; ma poiché questa fa parte dell'area urbana, si può dedurre che Vitruvio dal punto di vista urbanistico non pone il problema dell'introduzione di un culto straniero *intra moenia*", mentre le divinità tutelari, fra cui in particolare la triade capitolina, sono poste *in excelsissima loca* (*ibid.* 430).

109 Suet., *Tib.* 36, 1-2: *Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus Tiberius compescuit, coactis, qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Iudaeorum iuventutem per speciem sacramenti in provincias gravioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem vel similia sectantes urbe summovit, sub poena servitutis nisi obtemperassent.*

110 Tac., *Ann.* 2, 85, 5: *Actum est de sacris Aegyptiis Iudaicisque pellendis factumque patrum consultum, ut quattuor milia libertini generis ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur coercendis illic latrociniis et, si ob gravitatem caeli interissent, vile damnum; ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.*

111 *Ant.Jud.* 18, 65-80.

ricchezza di particolari, soprattutto quello per cui venne colpito il culto egizio.

Un cavaliere romano, Decio Mundo, che non riusciva a sedurre una patrizia, Paulina, moglie di Saturnino, particolarmente dedita al servizio di Iside[112], poté godere di lei grazie ad uno stratagemma elaborato da una sua liberta con la complicità dei sacerdoti egizi, spinti da una generosa offerta di denaro. La donna, invitata dal più anziano dei sacerdoti a recarsi dal dio Anubi che, vinto dal suo amore, la richiedeva[113], ed inorgoglita[114] per questo onore, ottenne dal marito il permesso di cenare e dormire col dio[115]. Recatasi al *temenos*, dopo la cena venne chiusa dal sacerdote dentro la cella e, tolte tutte le lampade, Mundo ebbe contatti sessuali per tutta la notte con lei che lo *serviva* credendolo un dio[116]: di questa apparizione del dio Paulina si vantò con le amiche, suscitando incredulità, ma anche stupore per il miracolo. Due giorni più tardi Mundo le svelò il trucco, Paulina confessò la cosa al marito, che la rivelò all'imperatore. Questi fece crocifiggere la liberta cui si doveva l'intera macchinazione, distrusse il *naos* ed ordinò di gettare la statua di Iside nel Tevere[117] (particolare probabilmente confermato dal ritrovamento di numerosi sistri nel fiume[118]), mentre Mundo si recò spontaneamente in esilio, per prevenire il processo: nel grido *Tiberium in Tiberim* che parte della plebe romana[119] levò alla prima notizia della morte dell'imperatore siamo tentati di riconoscere anche il desiderio di rivincita degli isiaci per l'analogo trattamento riservato anni prima alla loro dea. L'episodio cui Giuseppe collega la persecuzione dei Giudei è invece la truffa compiuta da quattro giudei che, ricevuta da Fulvia, moglie di un Saturnino, una stoffa purpurea e dell'oro per il tempio di Gerusalemme, la trattennero per sé.

E' stato giustamente osservato che Fulvia e Paulina hanno la stessa rilevante condizione sociale, entrambi i mariti si chiamano Saturnino ed hanno facile accesso all'imperatore, che in entrambi i casi giudica personalmente (ciò che non è frequente in Tiberio) e mostra comprensione per la donna: un parallelismo troppo stretto per pensare a due donne diverse nello stesso anno. E' quindi preferibile pensare che una sola donna, Fulvia Paulina, sposa di Saturnino (probabilmente Sentio

---

112 τὴν γυναῖκα θεραπείᾳ τῆς Ἴσιδος σφόδρα ὑπηγμένην

113 ἥκειν ὑπὸ τοῦ Ἀνούβιδος ἔρωτι αὐτῆς ἠσσημένου τοῦ θεοῦ κελεύοντός τε ὡς αὐτὸν ἐλθεῖν

114 ἐνεκαλλωπίζετο τῇ ἐπὶ τοιούτοις ἀξιώσει τοῦ Ἀνούβιδος

115 δεῖπνόν τε αὐτῇ καὶ εὐνὴν τοῦ Ἀνούβιδος εἰσηγγέλθαι

116 χωρεῖ οὖν εἰς τὸ τέμενος καὶ δειπνήσασα ὡς ὕπνου καιρὸς ἦν κλεισθεισῶν τῶν θηρῶν ὑπὸ τοῦ ἱερέως ἔνδον ἐν τῷ ναῷ καὶ τὰ λύχνα ἐκποδὼν ἦν καὶ ὁ Μοῦνδος (προύκέκρουπτο γὰρ τῇδε) οὐχ ἡμάρτανεν ὁμιλιῶν τῶν πρὸς αὐτὴν παννύχιόν τε αὐτῷ διηκονήσατο ὑπειληφυῖα θεὸν εἶναι

117 τόν τε ναὸν καθεῖλε καὶ τὸ ἄγαλμα τῆς Ἴσιδος εἰς τὸν Θύβριν ποταμὸν ἐκέλευσεν ἐμβαλεῖν.

118 F. von Bissing, *Sul tipo dei sistri trovati nel Tevere*, BSAA 31, 1937, 211-244: il ritrovamento va probabilmente posto in relazione con la distruzione dell'Iseo Campense.

119 Suet., *Tib.*, 75; altri pregavano la madre Terra e gli dèi Mani che non riservassero a Tiberio altra sede che quella degli empi, altri ancora minacciavano di gettarlo giù dalle Gemonie: la pena che secondo Tiberio solo la propria clemenza aveva risparmiato ad Agrippina, moglie di Germanico e madre di Caligola (v. sotto, n. 140).

Saturnino, figlio del console del 19, cioè – come vedremo – del console allora in carica) fosse coinvolta in entrambi gli episodi e che Flavio Giuseppe, per minimizzare le ragioni della persecuzione antigiudaica, abbia volutamente distinto le due tradizioni[120]. In questo modo si potrebbe anche capire la divergenza presente tra la datazione che sembra emergere dal contesto della notizia di Giuseppe (per cui la persecuzione dei Giudei andrebbe situata al 30) e quella assai precisa, al 19, di Tacito, confermata anche da un passo di Seneca[121], che attribuisce la persecuzione dei culti stranieri ai primi tempi del governo di Tiberio: Flavio Giuseppe spiegando la persecuzione antigiudaica del 30 (in realtà dovuta a Seiano[122]) con l'episodio di Fulvia ottiene il duplice risultato di distinguere nettamente questo episodio da quello di Paulina (la cui lunga esposizione è rivolta a far risaltare la tenuità del caso di Fulvia[123]) e di "spostare", insieme alla data, la responsabilità della grande persecuzione antigiudaica[124] da Tiberio a Seiano, riducendo l'importanza di questo sfavorevole precedente[125].

Il caso di Paulina, nella forma in cui viene tramandato, corrisponde bene alle disposizioni della *lex Iulia de adulteriis coercendiis*, con la punizione di Decio Mundo, colpevole di *stuprum*, della sua liberta che aveva organizzato la tresca e dei sacerdoti isiaci, che dalla propria connivenza avevano tratto un vantaggio economico[126], il perdono per Saturnino, che denunziando il caso all'imperatore si era sottratto ad un'accusa di *condonatio* (pur essendo a conoscenza del gesto della moglie) e per Paulina, che risultava vittima di un inganno. Ci si può chiedere se questa violazione della *lex Iulia de adulteriis coercendiis* sia la vera causa dell'ostilità verso il culto isiaco, che rimette in discussione la sua regolamentazione augustea, o se non si debba piuttosto vedere in questa narrazione[127] la giustificazione formale di un intervento, ricondotto alla

---

120 Così R. S. Rogers, AmJPh 1932, 252-256; *contra*, R. Hanslik, *RE* XVIII 4 (1949), s.v.*Paullina* n. 1, 2326.

121 *Ep.*108, 22: *In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat. Alienigena tum sacra movebantur, sed inter argumenta superstionis ponebatur quorundam animalium abstinentia.* Cf. R.Turcan, *Sénèque et les religions orientales*, Bruxelles 1967 (Latomus 91), 7 s.

122 Cui viene attribuita una persecuzione antigiudaica da Philo, *Legatio* 159 s.: non convince l'idea del Malaise, *Conditions*, 392 che nel 30, insieme agli ebrei, siano stati colpiti nuovamente anche gli isiaci ("ces adeptes de la religion juive et égyptienne furent à nouveau réunis dans le malheur").

123 H. R. Moehring, *The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19*, Novum Testamentum 3, 1959, 293-304, partic. 301 s.; S. K. Heyob, *The cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden 1975 (EPRO 51), 118.

124 Tra le misure del 19 risulta assai rilevante la deportazione di 4000 giudei.

125 Dell'intenzionalità dello spostamento cronologico della storia di Fulvia è convinto anche C. Pharr, *The Testimony of Josephus to Christianity*, AmJPh 48, 1927, 137-147 partic. 143-145, che individua una polemica contro la nascita verginale e divinità di Cristo nella collocazione della storia di Fulvia e Paulina dopo la menzione di Gesù e del proconsolato di Pilato: la sezione sarebbe intesa ad accostare le tre donne ingenue, Maria, Paulina e Fulvia.

126 cf. *Dig.* 48, 5, 9 (8)-10 (9); H. Last, *CAH* X (1934), 443-447.

127 Dubbi sulla storia in Heyob, *op.cit.*, 117 s.; Malaise, *Conditions*, 88. 391 e già prima in

lex Iulia de adulteriis coercendiis, ma in realtà legato a diverse, più gravi preoccupazioni. Ipotesi tanto più probabile quando si accetti, come abbiamo fatto, l'identificazione di Paulina con Fulvia, il cui episodio non è riconducibile - nonostante un discutibile tentativo dello Heidel[128] - ad una problematica sessuale, ma sembra invece prospettare un tentativo della comunità giudaica di Roma di raggiungere l'indipendenza dal tempio di Gerusalemme conservando al tempo stesso il proprio particolare statuto giuridico-religioso.

Se si rinuncia ai tratti "ufficiali" (intesi cioè a far ricadere l'episodio nell'ambito della *lex Iulia*: lo stratagemma e la corruzione) ed a quelli romanzeschi[129] dell'episodio rimangono alcuni elementi degni d'attenzione, e cioè: l'invito, per ordine di Anubi, di una donna nobile[130] a cenare e dormire col dio, l'orgoglio della donna per questo invito, interpretato come un grande onore, il consenso del marito, la piena accettazione da parte della donna degli aspetti sessuali del servizio (per cui neppure dopo i contatti con Decio ella dubitò che non si trattasse del dio). Nel culto isiaco è effettivamente attestata la pratica di invitare i fedeli ad una cena (collettiva) con Iside e/o Sarapide[131], mentre non si hanno paralleli rituali per la cena e tantomeno per la notte passata da Paulina con Anubi; nel 65 d.C. si ha però un prodigio che può essere messo in relazione con l'episodio di Paulina, e cioè la nascita di un bambino dalla testa di Anubi alla moglie di Cornelio Gallicano[132]. Questi episodi, che non possono essere ricondotti ad una prassi abituale (non adeguatamente attestata), vanno a nostro avviso considerati prodigi che realizzano in occasioni eccezionali una valenza della figura di Anubi[133] o che sono (meglio ancora) da interpretare in relazione alla nascita di figure regali dalle nozze tra un dio ed una donna[134].

G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*, Paris 1884, 53-55; A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in the Religion from Alexander the Great to Augustinus of Hippo*, Oxford 1933, 153.

128 Heidel, AmJPh, 1920, 38-48 ritiene che i doni di Fulvia fossero intesi ad ottenerle la qualifica di prostituta sacra: gli esempi addotti non sembrano sufficienti a dimostrare l'accoglienza di un simile uso nel mondo giudaico, in cui è al contrario viva la polemica contro la prostituzione sacra.

129 Su cui giustamente insiste Heyob, *op.cit.*, 118: v. in particolare la scarsa credibilità del comportamento di Decio, che dopo avere organizzato tutto lo stratagemma, perse sé stesso ed i propri complici rivelando l'inganno alla propria vittima.

130 Aspetto giustamente sottolineato da Malaise, *Conditions*, 88.

131 F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée*, EPRO 26, Leiden 1973, III 209-212; M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim 1985, 124-127.

132 Phlegon, *de mirabil.*, 23 = Hopfner, *Fontes*, 280 = Grenier, *op.cit.*, n. 48; dello stesso episodio potrebbe essere un'eco Lucian., *Epigr.* 53 = Grenier, *op.cit.*, n. 49 (non presente in Hopfner, *Fontes*), dove è accenno ad un prezzo di sei dracme, cf. Grenier, *op.cit.*, 82.

133 Cf. la tradizione, originale e forse marginale, che identifica Anubi con Kronos e gli attribuisce la nascita di ogni cosa, riferita con una certa reticenza da Plut., *de Is.* 44 = Hopfner, *Fontes*, 243 = Grenier, *op.cit.*, n. 7.

134 Si vedano le tradizioni relative alla nascita di Alessandro ed in particolare all'inganno con cui il mago Nectanebo lo generò accoppiandosi con Olimpiade, facendole credere di essere Ammone: Ps.Callisthenes, *Vita Alex.* 1, 1-14 = Hopfner, *Fontes*, 397-407.

Il nesso tra Fulvia Paulina e la persecuzione *congiunta* di Egizi e Giudei va probabilmente cercato nella situazione politica del 19, l'anno caratterizzato dalla missione di Germanico in Oriente, dai suoi atteggiamenti regali, dal suo viaggio in Egitto (non tollerato da Tiberio[135]), dalla sua morte e dalla violenta reazione con cui la plebe si attaccò alla sua memoria: marito di Fulvia Paulina era Gaio Sentio Saturnino, figlio del console del 19 ed il cui fratello Gneo era *comes* di Germanico e gli successe nel governo della Siria, nonostante l'opposizione di Pisone. La relativa debolezza della posizione di Tiberio di fronte agli onori spontaneamente tributati a Germanico[136] e durante i processi che chiusero questa crisi[137] spiega perché Tiberio accompagnò[138] alla fermezza mostrata verso egizi e giudei l'indulgenza verso Saturnino e Fulvia Paulina, di cui accettò la versione che ne fa la vittima innocente delle frodi di orientali disonesti.

E' interessante osservare che le misure di Tiberio colpiscono in maniera più diretta i giudei, con la deportazione in Sardegna di quattromila libertini, e prevengono la celebrazione in Roma dei culti egizi, sequestrando vesti e strumenti sacri e stabilendo la pena della servitù perpetua[139] per chi tornasse a praticarli in Roma. Il suo carattere nazionale, unito alla pratica - facilmente constatabile - della circoncisione, permetteva una diretta repressione del culto ebraico, mentre la diffusione del culto isiaco tra la plebe romana poteva essere colpita solo minacciando con pene severe chi avesse partecipato al culto. Appare assai notevole,

---

135 Tac. *Ann.* 2, 59: *sed cura provinciae praetendebatur, levavitque apertis horreis pretia frugum multaque in vulgus grata usurpavit: sine milite incedere, pedibus intectis et pari cum Graecis amictu, P. Scipionis aemulatione, quem eadem factitavisse apud Siciliam, quamvis flagrante adhuc Poenorum bello, accepimus. Tiberius cultu habituque eius lenibus verbis perstricto, acerrime increpuit quod contra instituta Augusti non sponte principis Alexandriam introisset.* Condividiamo le critiche di Malaise, *Conditions*, 393 ss. al tentativo di D. Weingärtner, *Die Ägyptenreise des Germanicus*, Bonn 1969 di dimostrare che il viaggio di Germanico era privo di intenzioni sospette.

136 Tac., *Ann.* 3, 3 attribuisce alla volontà di Tiberio ed Agrippina l'assenza di Antonia, figlia del triumviro, e madre di Germanico, dai funerali del figlio; *ibid.*, 3, 5 s. sono ricordate le critiche per gli insufficienti onori tributati al morto; Svetonio (che ricorda come la nomina imperiale di Caligola fu particolarmente grata *universae plebi urbanae ob memoriam Germanici patris miserationemque prope afflictae domus*: *Cal.*13) rammenta (*ibid.*6) che *ut demum fato functum palam factum est, non solacius ullis, non edictis inhiberi luctus publicus potuit duravitque etiam per festos Decembris mensis dies. Auxit gloriam desideriumque defuncti et atrocitas insequentium temporum, cunctis nec temere opinantibus reverentia eius ac metu repressam Tiberi saevitiam, quae mox eruperit*; sull'incontenibile lutto tributato in onore di Germanico cf. H. S. Versnel, *Destruction, devotio and despair in a situation of anomy: the mourning for Germanicus in triple perspective*, in G.Piccaluga (cur.), *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 541-618.

137 Anche dopo il suicidio di Pisone, Tiberio mitigò alquanto le pene stabilite contro lui e la sua famiglia: Tac., *Ann.* 3, 18; subito dopo un'accusa mossa pretestuosamente contro Lepida (la cui condanna fu alla fine determinata dall'intervento di Tiberio) colpì un'altra grande famiglia, come Tacito, *Ann.* 3, 24 non manca di ricordare con un pizzico di malizia.

138 Particolare su cui richiama l'attenzione Heyob, *op.cit.*, 118.

139 Tacito indica solo *ceteri cederent Italia*, ciò che può far pensare alla pena dell'esilio, ma la sua testimonianza appare meno precisa.

perfino rispetto alle (ripetute) distruzioni di templi e santuari isiaci in epoca repubblicana, la gravità di questa misura, che probabilmente non venne mai abrogata durante il regno di Tiberio e comportò la chiusura di tutti i templi isiaci, compreso quello costruito dai triumviri al Campo Marzio.

Difficile dire se durante la lunga assenza di Tiberio da Roma, protrattasi dal 26 fino alla sua morte ed in buona parte legata alla difficoltà di controllare la plebe romana (Svet., *Tib.* 72), il culto isiaco sia stato nuovamente celebrato in Roma, seppur in forme non legalmente riconosciute.

Il modo in cui Tiberio utilizza Caligola, favorevole - come vedremo - al culto isiaco, per bilanciare Seiano subito prima della crisi del 31, ma mantiene poi le distanze dalla memoria di Germanico, in particolare in occasione della morte di Agrippina[140], e l'ostilità di Seiano verso i Giudei, i cui riti erano stati colpiti insieme al culto isiaco dalle norme del 19, sembrano escludere che gli isiaci abbiano goduto, almeno prima della caduta di Seiano, di una maggiore tolleranza. Inoltre se - come abbiamo accennato all'inizio di questo paragrafo - il grido *Tiberium in Tiberim,* levatosi da una parte della plebe romana alla prima notizia della morte dell'imperatore, esprime il desiderio di rivincita degli isiaci per la persecuzione del 19, si deve pensare che neppure negli ultimi anni di regno di Tiberio, pur marcati da una politica più attenta ai problemi delle masse[141], fosse migliorata la situazione del culto isiaco.

Va infine ricordata l'offerta ad Iside di una statua di Apollo Horus Arpocrate a Napoli da parte di M. Opsio Nevio Flaviano, ex-pretore, forse da identificare col M. Opsio, pretore prima del 28, fatto uccidere nel 32 da Tiberio. Questi nel 28, insieme con altri ex-pretori desiderosi del consolato, che per Tacito non si otteneva senza la benevolenza di Seiano da conquistarsi col delitto[142], aveva coinvolto Tito Sabino in una congiura contro Tiberio a favore degli eredi di Germanico, per poi denunziare all'imperatore la cosa come una trappola tesa a Sabino; di lì a poco Tiberio si era ugualmente sbarazzato di loro. Sia che Opsio ed i suoi compagni avessero inizialmente congiurato nel nome di Germanico e poi avessero preferito denunciare - con un rapido voltafaccia - i propri compagni al principe per guadagnarsene il favore, sia che fin dall'inizio avessero agito da provocatori, la dedica di Opsio (se si accetta l'identificazione) va interpretata alla luce del suo attaccamento, vero od ostentato, alla memoria di Germanico. La presenza di questa dedica a Napoli non permette comunque di stabilire che la situazione degli isiaci a Roma fosse migliorata rispetto alle misure del 19, dato che allora per Svetonio gli isiaci erano

---

140 In tale occasione Tiberio si vantò che la propria clemenza - celebrata da un decreto e da un'offerta a Giove Capitolino: Suet., *Tib.*, 53; Charlesworth, *CAH* X (1934), 639 s. - aveva risparmiato ad Agrippina, moglie di Germanico e madre di Caligola, di essere gettata giù dalle Gemonie.

141 Suet., *Tib.*, 48; Charlesworth, *CAH* X (1934), 642 s.

142 *cupidine consulatus ad quem non nisi per Seianum aditus; neque Seiani voluntas nisi scelere quaerebatur*: Tac., *Ann.*, 4, 68; Tacito sembra assegnare il ruolo principale nella vicenda a Latinio Laziare (che espressamente accusa di aver spinto in maniera subdola Sabino ad esprimere il proprio attaccamento a Germanico) e Marco Opsio (ricordato sia in 4, 68 sia in 4, 71), un ruolo minore a Porcio Catone e Petilio Rufo (ricordati solo in 4, 68).

stati allontanati (soltanto) da Roma[143].

2.3 La ripresa del culto isiaco sotto Caligola.

Dopo la lunga esclusione dal Campidoglio (da cui fu allontanato per l'ultima volta nel 28 [21] a.C.) e dalla stessa città di Roma (da cui fu severamente escluso nel 19 d.C.), alla morte di Tiberio nel 37 d.C. il culto isiaco fu probabilmente favorito da Caligola.

L'"egittofilia" del nuovo imperatore risulta però piuttosto da taluni motivi di carattere (anche o prevalentemente) egizio, strettamente intrecciati con la divinizzazione dell'imperatore, che non da specifiche misure relative ai santuari isiaci, non espressamente attestate. Risultano in ogni caso probabili la ricostruzione da parte di Caligola dell'Iseo Campense, anche in relazione alla nuova data assunta nel calendario dagli *Isia*, su cui torniamo più oltre, e l'abrogazione delle misure contrarie al culto isiaco di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti: Caligola, che rifiutava categoricamente di ammettere la propria discendenza da Agrippa, il primo cui si dovessero in epoca imperiale misure contro il culto isiaco, aveva in ogni caso rinnegato la propaganda augustea anti-orientale legata alla vittoria di Azio[144].

E' difficile trovare un carattere specificamente ed esclusivamente egizio nei motivi essenziali della politica regale di Caligola, tradizionalmente interpretati come egizi, ma che - come vedremo subito - risultano in realtà non solo egizi, ma più genericamente orientali o mistici. Il culto quotidiano di una statua d'oro[145] dell'imperatore, che veniva vestita come lui e alla quale venivano sacrificati degli uccelli (forse da mettere in relazione con la fenice[146]), è un tratto sicuramente egizio che s'inserisce però in una più ampia identificazione di Caligola con diverse divinità, con il cui abito ed insegne egli si vestiva: Dioniso (come Antonio), ma anche i Dioscuri, Mercurio, Marte, Nettuno, Apollo, Giove e perfino Giunone, Diana e Venere[147]; così gli epiteti *Soter, Euergetes*, Epifane caratterizzano in senso orientale, ma non specificamente egizio[148], la monarchia di Caligola.

L'incesto dell'imperatore con Drusilla implica una concezione egizia della persona dell'imperatore[149], ma è anche legato – come, per qualche

---

143 Tacito sembra presupporre l'allontanamento dall'Italia, ma la testimonianza di Svetonio appare non solo più puntuale e precisa, ma anche più realistica.

144 Entrambe le notizie in Suet., *Cal.*, 23.

145 Suet., *Cal.*, 22, 3: *Templum etiam numini suo proprium et sacerdotes et excogitatissimas hostias instituit. in templo simulacro stabat aureum iconicum amiciebaturque cotidie veste, quali ipse uteretur*; cf. Dio Cass. 59, 28, 2 ss; E. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte*, Meisenheim 1962, 44-49; Malaise, *Conditions*, 397.

146 La cui apparizione nel 37 fu poi intesa come un presagio della morte di Tiberio (Dio Cass. 58, 27, 1); diversamente Tacito, *Ann.* 6, 28 non vede nell'apparizione un presagio e la colloca nel 34: Köberlein, *op.cit.*, 18.

147 A. D. Nock, *CAH* X (1934), 497.

148 Come vuole invece Malaise, *Conditions*, 397.

149 Köberlein, *op.cit.*, 50-54; Malaise, *Conditions*, 397; J. Colin, *Les consuls du césar-pharaon Caligula et l'héritage de Germanicus*, Latomus 13, 1954, 394-416, partic. 408.

verso, la sottrazione da parte di Caligola delle mogli ai principali patrizi[150] – ad obbiettive esigenze dinastiche della famiglia giulio-claudia[151] (e ad esso seguirono infatti quello di Claudio con la nipote Agrippina[152] e di Nerone con Ottavia, figlia dello zio e patrigno Claudio[153]). Anche la rappresentazione divina di Giulia Drusilla, figlia di Caligola e Cesonia, va spiegata piuttosto con l'assunzione di tradizioni e credenze ellenistiche, ed anche egizie, in ambito romano (le cerimonie si svolgono nel tempio di Giove Capitolino e di Minerva) che non con diretti riferimenti ai culti egizi[154]. Motivi propri anche del culto egizio, ma da ricondursi più in generale ai culti mistici[155] (Dione 59, 11, 3 paragona infatti significativamente la festa annuale per Drusilla ai *Megalesia* e non agli *Isia*) si possono trovare nei funerali della moglie-sorella Drusilla, cui Caligola attribuì il nome di *Panthea;* così pure le nozze sacre dell'imperatore con la luna debbono essere ricondotte alla più generale tematica della ierogamia regale e non specificamente al culto egizio[156].

Non vi è invece alcuna ragione di cercare motivi egizi nel perdono concesso da Caligola all'inizio del suo regno (da spiegarsi molto più semplicemente con il drastico rovesciamento di linea politica che portò del resto anche all'annullamento di molti atti precedenti) e neppure di interpretare la notizia relativa ad inni a lui indirizzati (o che cantavano le sue virtù)[157] in relazione alle aretalogie isiache (!)[158]; incerta appare

---

150 Suet., *Cal.*, 25 ricorda in modo particolare che aveva rubato Livia Orestilla a C. Pisone subito dopo il matrimonio e portato via Lollia Paulina a C. Memmio e sottolinea lo scarso onore in cui teneva Cesonia (mostrata nuda agli amici e spesso minacciata della vita: *ibid.* 33); *ibid.* 36 è ricordato l'uso da parte di Caligola di mandare ufficialmente a donne sposate l'atto di divorzio a nome dei mariti assenti, oltre all'abitudine di umiliare le donne di buona famiglia invitandole a cena coi mariti, esaminandole come al mercato e enumerando i loro pregi e difetti fisici dopo averne goduto. Troppo generico ci sembra il richiamo di Colin, *art.cit.*, 408 ai testi delle Piramidi, per cui il re d'Egitto toglie liberamente le donne ai loro mariti.

151 In particolare l'impossibilità di una politica di alleanze matrimoniali con l'aristocrazia romana, i cui personaggi più rappresentativi cercavano tramite il matrimonio con le donne della famiglia imperiale di impadronirsi del potere, come mostra il matrimonio di Messalina, moglie di Claudio, con Giulio Silio.

152 Charlesworth, *CAH* X (1934), 672.

153 Charlesworth, *CAH* X (1934), 673; si noti che Claudio giustifica l'adozione di Nerone con l'osservazione che *nessuno era mai entrato nella famiglia Claudia per adozione* (cioè solo un membro della famiglia poteva essere adottato).

154 Come vogliono H. P. L'Orange, *Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof*, Symbolae Osloenses 21, 1941, 105-116; Köberlein, *op.cit.*, 58-61; Malaise, *Conditions*, 397 s.

155 Eccessiva quindi l'idea di Köberlein, *op.cit.*, 62-67 di un rituale funebre osirico per Drusilla.

156 Come vuole Köberlein, *op.cit.*, 55-57.

157 οὓς ἐκ τῆς Ἑλλάδος καὶ τῆς Ἰωνίας τῶν πάνυ εὐγενῶν **ἐπὶ τῷ τὸν ὕμνον τὸν εἰς ἑαυτὸν πεποιημένον** ᾄισαι μετεπέμπετο: Dio Cass. 59, 2, 6. *Quas ob res inter reliquos honores decretus est ei clipeus aureus, quem quotannis certo die collegia sacerdotum in Capitolium ferrent, senatu prosequente* ***nobilibusque pueris ac puellis carmine modulato laudes virtutum eius canentibus*** : Suet., *Cal.*, 16, 4.

158 Il parallelo, del tutto inconsistente, in Köberlein, *op.cit.*, 74 ss.(si riduce in pratica all'Er-Stil, nelle forme οὗτος ἐστιν ὁ/ ὁ col participio) che Malaise, *Conditions*, 398 n. 4

anche la datazione dell'Aula Isiaca al regno di Caligola.[159]

Più complessa la questione relativa allo *spectaculum* da lui preparato per la notte del 24 gennaio 41 (il giorno in cui fu poi ucciso), in cui *argumenta inferorum per Aegyptios et Aethiopas explicarentur* e *initium in scaenam prodeundi* [scil.Gaio] *licentia temporis auspicaretur*[160]: una rappresentazione pubblica (che non ebbe comunque luogo dopo l'uccisione dell'imperatore), quindi di carattere mistico piuttosto che misterico, da introdurre nei Ludi Palatini; in questa occasione l'imperatore intendeva probabilmente presentarsi in abiti divini, così come in altre occasioni (forse cerimonie mistiche[161]) aveva danzato impersonando divinità femminili (in particolare Era, Artemide e Afrodite)[162]. Non vediamo sufficienti motivi[163] per ricondurre con sicurezza queste cerimonie mistiche (o eventualmente misteriche) proprio al culto egizio[164] ed identificarle con gli *Isia* celebrati dal 28 ottobre al 1 novembre[165]. La data degli *Isia* corrisponde a quella delle feste di Hathyr nel calendario alessandrino mobile (le cui date "indietreggiano" ogni quattro anni di un giorno nel calendario giuliano[166]) nel 36-39[167], mentre nel calendario

---

sembra accettare.

159 J. Leclant, *IBIS* II n. 678 p. 155 s., dove vengono giustamente criticati altri documenti, poco sicuri, presentati da Köberlein, *op.cit.*, 26-31.

160 Suet., *Cal.*, 57.

161 La terminologia misterica usata da Giuseppe Flavio (ἐπὶ τε τῶν μυστηρίων ταῖς ποιήσεσιν, ἃ συνίστατο: Flav. Jos., *Ant. Jud.* 19, 72 ; ἔν τινων τελεταῖς μυστηρίων, ἃς αὐτὸς συνίστατο: Flav. Jos., *Ant. Jud.* 19, 30) non è sufficiente a dimostrare il reale carattere misterico di questi riti, ma solo il loro carattere (per lo meno) mistico e la loro interpretazione misterica da parte di Giuseppe; cf. la nostra analisi dell'interpretazione misterica, da parte di Erodoto, di riti egizi in realtà mistici, in Mora, *I "Silenzi erodotei"*, SSR 5, 1981, 209-222.

162 Flav. Jos., *Ant. Jud.* 19, 30; Dio Cass. 49, 26, 7; Suet., *Cal.*, 52; Suid. I 1 p. 503 Adler; Köberlein, *op.cit.*, 36 n. 19.

163 Il parallelo rappresentato dal travestimento di uno dei partecipanti alla processione descritta da Apuleio, *Met.*, 11, 8 non ci sembra decisivo, soprattutto se si considera che Dio Cass. 59, 26, 6 ricorda espressamente quali divinità (Era, Artemide e Afrodite) erano state impersonate da Caligola.

164 Come vuole Köberlein, *op.cit.*, 34 s.

165 Come fa Malaise, *Conditions*, 400, che attribuisce agli anni 40-43 l'introduzione degli *Isia* nel calendario romano: *ibid.*, 225-228; v. la nostra discussione dell'argomento qui di seguito nel testo; in alternativa agli *Isia* Köberlein, *op.cit.*, 35 suggerisce anche i *Kikellia* del 24-25 dicembre sotiaco e le feste isiache del 17-19 Hathyr = 13-15 novembre sotiaco.

166 Già Gemino di Rodi, *Elem. astron.*, 106-110 Manitius = Hopfner, *Fontes*, 90 s. nel I sec., osservava lo spostamento di un giorno ogni quattro anni degli *Isia* espressi secondo il calendario egizio rispetto all'anno solare. La distanza di un mese intero osservata tra il solstizio d'inverno e la data espressa secondo il calendario egizio, ribadita dall'osservazione che 120 anni prima la festa era celebrata al solstizio d'inverno, porta a fissare la data degli *Isia* dell'anno in cui scrive Gemino ad una data equivalente al 21 novembre giuliano, che corrispose (teoricamente) al 19 Hathyr tra il 49 ed il 46 (ma il calendario romano era indietro di ca. 95 giorni nel 46, 85 nel 47, 74 nel 48, 64 nel 49, per cui gli *Isia* nel calendario romano sarebbero caduti in gennaio-febbraio), anziché nel 73-70 dato da Hopfner e Malaise, che implica la corrispondenza degli *Isia* con il 13 Hathyr.

167 La festa durava a Roma cinque giorni, dal 28 ottobre al 1 novembre (calendario di Filocalo, Hopfner, *Fontes*, 526), in Egitto quattro, dal 17 al 20 Hathyr e l'*inventio* del dio aveva luogo il 19 Hathyr; il Malaise privilegia la corrispondenza del primo giorno della

alessandrino riformato secondo il calendario giuliano non coincidono mai: questo prova a nostro avviso solo la ripresa durante il regno di Caligola del culto egizio, dopo il divieto da parte di Tiberio, e quindi (indirettamente) la ricostruzione dell'Iseo Campense, ma non l'identificazione degli *Isia* con le cerimonie istituite da Caligola di cui ci stiamo qui occupando.

E' importante aggiungere che la diversa data dell'*Heuresis* ricordata dal *Menologium rusticum*, può essere compresa alla luce dell'interruzione dell'attività dell'Iseo Campense ed in generale del culto isiaco causata dalle misure di Tiberio. Infatti il *Menologium*, ponendo la festa in Novembre, dopo l'*Epulum Jovis*, sicuramente databile al 13 del mese, la situa tra il 14 ed il 30 novembre[168]: il 19 Hathyr corrisponde al 14 novembre per il calendario alessandrino riformato (nel 26-25)[169] e ad una data compresa tra il 14 ed il 20 novembre, e quindi compatibile con la testimonianza del *Menologium*, solo tra il 45-42 (20 novembre) ed il 27-25 (14 novembre)[170] per il calendario mobile (sicuramente utilizzato per fissare la data della festa nel 36-39). Non ci sembra quindi azzardato ipotizzare che gli *Isia* fossero stati fissati al 20 novembre al momento dell'edificazione dell'Iseo Campense da parte dei triumviri nel 43.[171] Al momento della ricostruzione dell'Iseo[172] e della ripresa del culto isiaco, dopo la lunga interruzione, la data venne nuovamente calcolata, quasi a segnare un nuovo inizio del culto precedentemente vietato, e fissata al 31 ottobre (e quindi l'intera festa al periodo 28 ottobre - 1 novembre).

Pertanto anche se Caligola ripristinò il culto isiaco e realizzò una politica di tipo orientale e monarchico, cui da quasi un secolo aspiravano la plebe e l'esercito, nella sua opera si avvalse piuttosto di motivi genericamente orientali o mistici che non specificamente egizi[173] o

---

festa nei due calendari (verificatasi nel 40-43), mentre a noi appare più significativa la corrispondenza del giorno principale, cioè il penultimo, della festa, verificatasi appunto nel 36-39: così già il Mommsen, *CIL* I^2, p. 333 s.

168 Malaise, *Conditions*, 224 e n.2 data correttamente la festa, ma più avanti (*ibid.*226 s.) interpreta invece, senza poterlo motivare, il 13 novembre non più come un *terminus post quem*, ma come la data di cui cercare la corrispondenza con il 17 Hathyr nel 30 a.C.

169 O. Montevecchi, *La Papirologia*, Torino 1973, 66 sg.

170 Nell'effettuare il calcolo si deve tenere presente che non furono effettuate le intercalazioni degli anni 5 a.C., 1 a.C. e 4 d.C. perché erano già state eseguite 12 intercalazioni anziché 9: A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronography, Calenders and Years in Classical Antiquity*, HdA I 7, München 1972, 156 sg. (con una tabella di conversione per le date comprese tra il 45 a.C. e l'8 d.C.).

171 Si potrebbe anche - in via teorica - pensare che fossero stati posti al 15 novembre nel 28, cioè al momento delle misure di Augusto relative al culto isiaco, se queste non apparissero dettate dalla volontà di intervenire ed essere coinvolto il meno possibile nel culto: v. sopra, § 2.1, il rifiuto di interessarsi dell'*Isium Metellinum*.

172 La costruzione dell'Iseo Campense, generalmente attribuita a Caligola, andrà interpretata - nella nostra cronologia alta legata all'identificazione dell'Iseo Campense con il tempio costruito nel 43 dai triumviri, per cui v. sopra, § 2.1 - come ricostruzione dopo le misure di Tiberio nel 19 d.C.

173 Simile, seppur forse più sfumato, il giudizio di Leclant, *IBIS* II n. 678 su Köberlein, *op.cit.*

isiaci[174]: probabilmente per l'esigenza di radicare il più possibile i propri atteggiamenti "orientali" nella tradizione romana[175] e su una concezione pantea, cosmica e mistica (nel senso precisato) della divinità genericamente intesa[176] e non di una divinità particolare. Si deve anzi osservare come un più puntuale interesse per l'Egitto (il progetto di rifugiarsi ad Alessandria[177], lo *spectaculum* progettato per la notte del 24 gennaio 41) si trovi solo negli ultimi mesi del regno di Caligola e non sia forse estraneo al precipitare della situazione.

Non si dovrà però esagerare nel dubitare della presenza del culto isiaco a Roma sotto Caligola ed in particolare bisognerà usare con prudenza l'argomento *ex silentio*: non ci sembra corretto affermare, come fanno Smelik e Hemelrijk che, se Caligola avesse venerato Iside, "one may assume it would certainly have been mentioned to the disrepute of an emperor so greatly despised"[178]. Non sarebbe stato infatti possibile all'epoca in cui scrivono le nostre fonti coinvolgere il culto isiaco nella completa *damnatio memoriae* che colpì il "paranoico" Caligola.

Una dedica ad Iside *invicta* e Serapide posta nel 51 da un liberto (il nostro n. C 20) di Aedia Servilia, moglie di Manlio Acilio Aviola, console del 54, documenta con certezza l'esistenza del culto isiaco sotto Claudio. All'epoca di Claudio o Nerone si deve poi attribuire un liberto imperiale (il nostro n.C 100) *aedituus* di un tempio di Sarapide (forse l'Iseo Campense o il tempio di Iside e Sarapide nella III regione).

Il riferimento osirico evidente nell'*Apolocyntosis*[179] andrà spiegato, più che in relazione alla politica religiosa di Claudio[180], con tendenze

---

174 Egizi ma non isiaci ci sembrano il motivo della fenice e l'incesto regale; per la distinzione tra culto isiaco e culto egizio, non pienamente identici, si ricordi quanto abbiamo osservato più sopra, § 2.1 n. 92, che cioè solo dopo Azio e la propaganda di Ottaviano contro l'Egitto le misure contro gli dèi isiaci appaiono rivolte contro gli "dèi egizi" e non più contro Sarapide, Iside (, Anubi, Arpocrate).

175 Nessuna divinità orientale è posta espressamente in relazione con Caligola dalle fonti.

176 Con questa tendenza sembra accordarsi l'insistenza di Cornuto, scrittore dell'epoca di Nerone (*nat.deor.* 28 = Hopfner, *Fontes*, 185), sugli aspetti mistici che accomunano il culto eleusino a quelli di Osiride e di Adone: presenza / assenza e *zetesis* del dio.

177 Suet., *Cal.*, 49.

178 K. A. D. Smelik- E. A. Hemelrijk, *"Who knows not what monsters demented Egypt worships?". Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, ANRW II 17.4 (1984), 1852-2000, partic. 1932.

179 *cum plausu procedunt cantantes* 'εὑρήκαμεν, συγχαίρομεν' (Sen., *Apoloc.* 13, 4). La satira sarebbe stata molto più sferzante se incentrata su Attis, il cui culto era stato molto favorito da Claudio, e che appare sottomesso a Cibele, come Claudio ad Agrippina: Nock, *CAH* X (1934), 500.

180 Seneca è anche autore dell'orazione funebre con cui Nerone onorò Claudio; questa ambiguità corrisponde a quella presente nella realtà politica tra il desiderio di continuità, nel rapporto verso le province e l'esercito, ed il desiderio di innovare profondamente distinguendo l'amministrazione privata della casa imperiale da quella pubblica dello stato (Momigliano, *CAH* X [1934], 703): la divinizzazione di Claudio (la prima dopo Cesare e Augusto) consacra il (provvisorio) raggiungimento di un certo equilibrio tra tendenze assai discordanti, già esasperate dalle politiche unilaterali di Tiberio e Caligola e propone una continuità politica Augusto - Claudio - Nerone; al tempo stesso *Augustus became in official thought the term of reference that marked the difference between the new rule and that of Claudius* (*ibid.*): l'*Apolocyntosis* sottolinea

"egittofile" di Nerone o del suo ambiente (dove non mancavano consiglieri assai interessati alle cose egizie[181]: Cheremone, Claudio Balbillo[182], forse Poppea) non condivise da Seneca.

La scarsità di notizie circa il culto isiaco all'epoca degli ultimi giulio-claudi andrà in definitiva intesa come mancanza di una specifica politica, a favore o contro il culto isiaco, da parte di Claudio e Nerone (quest'ultimo forse piuttosto alla ricerca di una propria personale divinità protettrice, come gli *imperatores* dell'ultima età repubblicana[183]).

2.4 Il gruppo divino isiaco in epoca giulio-claudia.

Prima di affrontare le testimonianze relative al culto isiaco durante l'anno dei quattro imperatori e sotto i Flavi riteniamo importante soffermarci su un interessante fenomeno che emerge dall'esame delle fonti latine relative al culto isiaco: dopo Azio al gruppo divino Sarapide, Iside (, Anubi, Arpocrate) si sostituisce - in maniera piuttosto repentina - un gruppo marcatamente egizio, incentrato su Iside, Osiride (, Anubi) e comprendente Apis, Bubasti, Arpocrate (nella traduzione varroniana "colui che impone il silenzio"), un dio-serpente. La "sfortuna" di Sarapide termina nella tradizione letteraria con le *Historiae* di Tacito e, nella documentazione epigrafica, col II secolo quando Sarapide, nel I sec. di gran lunga meno venerato di Iside, è frequentemente identificato con Zeus *Helios* (Giove Sole) e sopravanza così in popolarità, seppur di poco, Iside[184].

Più sopra (§ 1.4) abbiamo suggerito che l'interpretazione romana, che vede in Arpocrate non un dio-figlio, ma il simbolo del silenzio da osservare a riguardo di Iside e Serapide, sia sorta tra le misure stabilite nel 58 contro Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate e quelle del 53 e del 48 relative ai soli Sarapide e Iside, cui venne dedicato il tempio pubblico edificato nel 43 fuori dal pomerio dai triumviri.

E' interessante notare che Varrone da un lato identifica Sarapide ed Iside con il Cielo e la Terra[185], cioè con referenti cosmici e naturistici, sia pur diversi da quelli (Sole e Luna) con cui vengono prevalentemente

---

appunto gli aspetti ancora insoddisfacenti, per Seneca, nel primo principato di Nerone.

[181] Ma bisogna ben distinguere tra egittofilia ed interesse per il culto isiaco!
Su Cheremone v. A. Barzanò, *Cheremone di Alessandria*, ANRW II 32.3 (1985), 1981-2000.

[182] La promozione di un astrologo alessandrino alla prefettura d'Egitto va però intesa alla luce della politica di Nerone di affidare spesso (Momigliano, *CAH* X [1934], 727) a liberti greco-orientali posti di grande responsabilità (continuando gli aspetti della politica di Claudio più sgraditi all'aristocrazia e al Seneca dell'*Apolocyntosis*) che non di una particolare inclinazione verso l'Egitto. Non si può comunque sostenere che Balbillo "fut l'initiateur de l'engouement religieux pur la statue mutilée de Memnon, *qui servit probablement sous le nom d'un héros grec à attirer les tenants du polythéisme gréco-romain vers les cultes égyptiens*": Malaise, *Conditions*, 404 (il corsivo è nostro).

[183] Suet., *Nero* 56.

[184] Alquanto bassa appare la percentuale di dediche a Sarapide nel I sec. e a cavallo tra il I ed il II secolo (poco meno del 20%), mentre a partire dal II sec. le dediche a Sarapide sono lievemente più numerose di quelle ad Iside.

[185] *de ling. lat.*, 5, 10 = Hopfner, *Fontes*, 83: *principes dei Caelum et Terra, hi dei idem, qui Aegyptii Serapis et Isis, etsi Arpocrates digito significat, ut taceam*

equiparate le due divinità egizie (ma Iside è anche figlia di *Ge*), mentre dall'altro insiste su una loro esistenza terrena di cui non deve essere fatta parola e che viene collocata in un'epoca proto-storica, ma non pre-umana, anzi ben omogenea alle tradizioni genealogiche e cronologiche di tipo "eroico". Si tratta di un motivo sviluppatosi nella prima età ellenistica ed inteso ad assimilare le figure divine egizie con personaggi mitici posti ai margini del mondo divino greco, con un arricchimento solo superficiale di quest'ultimo che non ne turbasse le strutture essenziali e poi confluito nell'interpretazione "evemeristica" di Iside e Osiride quali eroi culturali[186].

Varrone (ap. Aug., *Civ. Dei* 18, 5) riprende in particolare una paretimologia greca, che faceva derivare il nome di Sarapide da Apis e σορὸς (urna): l'idea ci è nota da un frammento, relativo al *toro Apis*, di Nymphodoros di Siracusa[187] (fine del IV secolo); Aristea d'Argo[188] (inizio del III secolo)[189] identifica invece il Sarapide adorato dagli Egizi con il *re argivo* Apis, che in Egitto ricevette questo nuovo nome. Varrone combina in maniera assai elaborata entrambe le tradizioni, congiungendo l'idea del cambiamento di nome del re argivo con la paretimologia *Serapis = Sorapis = soros* +Apis, riferendo all'esistenza terrena di Apis (Serapide) il silenzio imposto (secondo l'interpretazione romana) da Arpocrate e contrapponendo al nome di Serapide quello del toro Apis in considerazione del fatto che questi veniva venerato da vivo, senza l'urna (*soros*): *ille autem bos ... quoniam eum sine sarcophago vivum venerabantur, Apis, non Serapis vocabatur*. Il risultato è una radicale distinzione tra le due figure, quella di Sarapide, profondamente antropomorfizzata, e quella di Apis, puramente teriomorfa: la stessa contrapposizione su cui si fonda il rifiuto di Augusto di far visita al toro Apis[190] (come farà invece più tardi Germanico[191]).

Con questa umanizzazione di Sarapide e con la sua contrapposizione al toro Apis contrasta nettamente l'accentuata polemica contro l'aspetto canino di Anubi propria della propaganda post-aziaca: lo scontro tra Occidente e Oriente diventa in Virgilio lo scontro tra dèi romani, umani (Nettuno, Venere e Minerva) da un lato e il *latrator Anubis* e gli *omnigenum deum monstra* dall'altro o, peggio ancora, in Properzio l'opposizione di un *latrantem Anubim* al *nostro Giove*; Anubi abbaia ancora in Ovidio (ma in un altro passo[192] questi prega *per Anubidis ora verendi*) e sul suo aspetto canino insiste pure Lucano (*semideos canes*).

Probabilmente il rifiuto di Anubi e del suo aspetto canino risale,

---

186 v.sopra, cap. III § 2.

187 ap. Clem.Alex., *Strom.*, I 21 = Hopfner, *Fontes*, 74.

188 ap. Clem.Alex., *Strom.*, I 21 = Hopfner, *Fontes*, 76.

189 J. E. Stambaugh, *Aristeas of Argos*, Aegyptus 47, 1967, 69-74; id., *Sarapis under the early Ptolemies*, Leiden 1972, 70 n. 1.

190 Dio Cass. 51, 16 = Hopfner, *Fontes*, 375.

191 Plin. 8, 46: l'idea che il cattivo destino di Germanico fosse stato indicato dal rifiuto dell'Apis di ricevere il cibo dalla sua mano è probabilmente da interpretare come un tentativo di dimostrare la lealtà a Tiberio dell'oracolo dopo la morte di Germanico.

192 Ov., *Am.*2, 13, 11.

almeno in parte, agli anni 50 a.C.: non solo infatti dal 53 in poi tutte le misure relative al culto isiaco si riferiscono a Sarapide e Iside e non a Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate (gli dèi ricordati nel 58 ed onorati a Delo, anche da diversi romani), ma in una delle fonti le misure del 58 risultano rivolte contro Sarapide, Iside, Arpocrate col loro cinocefalo (cioé Anubi dalla testa di cane)[193]. Solo nella propaganda post-aziaca si concentra però su Anubi la polemica contro gli dèi egizi (caratterizzati per la prima volta in senso etnico nelle misure di Augusto del 28[194]) ed il loro aspetto animale: polemica che significativamente non coinvolge Sarapide e riguarda assai poco Iside[195], la cui assenza dalla descrizione virgiliana della battaglia di Azio ben si accorda con la regolamentazione augustea del culto isiaco.[196] Ancora nel *de natura deorum* (3, 19, 47) del 45 a.C. il teriomorfismo egizio è espresso in forme piuttosto generiche da cui non emerge alcuna figura particolarmente rappresentativa (Cicerone rifiuta di accettare come dèi Sarapide e Iside perché in questo caso dovrebbe porre tra gli dèi anche buoi, cavalli, ibis, avvoltoi, aspidi, coccodrilli, pesci, cani, lupi, gatti ed altri animali).

Alcuni dati ci sembrano in contrasto con l'idea che l'(indiscutibilmente) scarso successo di Anubi in Italia, in rapporto alla sua diffusione in Grecia, sia legato solo al disgusto dei romani verso il culto degli animali[197]: l'importanza del dio, il suo carattere fondamentalmente antropomorfo nella tradizione relativa allo scandalo di Paulina, che nel 19 d.C. aveva creduto di accoppiarsi con lui, e l'accenno, volutamente reticente, di Plutarco[198] ad una tradizione, propria di quelli che lo veneravano, che lo identificava con Kronos, in quanto divinità primordiale e creatrice. A noi sfugge la specificità della figura di Anubi rispetto a quella di Hermes[199], peraltro confermata a nostro avviso dalla scarsa fortuna di Hermanubis e dalla rarità delle occasioni in cui Hermes compare al posto di Anubi. Per comprendere la figura di quest'ultimo non bisognerà trascurare la scarsa autonomia da cui appare caratterizzato[200], che è però ben diversa dalla realtà sbiadita e priva di specifiche funzioni ipotizzabile per le figure nominate con formule generiche o solo occasionalmente: la triade Sarapide, Iside, Anubi è funzionalmente assai

---

193 *Serapidem et Isidem et Arpocratem cum suo Cynocephalo Capitolio prohibitos*: Tert., *Apol.*, 6, 8 = Hopfner, *Fontes*, 379 = Grenier, *op.cit.*, n. 31.

194 Per l'espressione *deos alexandrinos* in Varrone v. sopra § 1.3 con le nn.31-32.

195 Piuttosto eccezionalmente in Properzio: v. oltre, in questo stesso paragrafo; gli (indubbi) accenni di Ovidio al carattere bovino di Iside risultano ben nascosti da elaborate perifrasi: *linigerae Memphitica templa iuvencae* (*ars.am.* 1, 77), *turicremas vaccae Memphitidos aras* (*ibid.* 3, 393), *Phariae sistris iuvencae* (*ibid.* 3, 635); *Taurus init caelum ... Hoc alii signum Phariam dixere iuvencam, quae bos ex homine est, ex bove facta dea* (*Fasti* 5, 617. 619 s.).

196 cf. I. Becher, *Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern*, Altertum 11, 1965, 40-47 partic. 45.

197 Malaise, *Conditions*, 211.

198 Plut., *de Is.* 44 = Hopfner, *Fontes*, 243 = Grenier, *op.cit.*, n. 7.

199 Grenier, *op.cit.*, 175. 185 sottovalutando questo problema riduce ingiustamente Anubi alla figura dell'Intermediario, cioè - in pratica - ad Hermes.

200 Grenier, *op.cit.*, 175.

diversa dalla coppia Sarapide e Iside (come del resto la trasformazione subita dal gruppo divino a Roma ci sembra confermare) non perché la presenza di Anubi aggiunga nuovi contenuti, diverse aree di intervento del dio verso il fedele, ma per il ruolo del dio all'interno del gruppo divino (che può essere confrontato con quello riconosciuto da diverse fonti latine a Mercurio nella ricerca di Osiride compiuta da Iside).

Alla luce di queste considerazioni ci si può chiedere se il carattere animale di Anubi sia stato la sola causa del suo scarso successo in Italia o se non si debba ricondurre tanta (improvvisa) insistenza sul suo aspetto canino ad una propaganda tesa ad esasperare il teriomorfismo degli "dèi egizi". Si noti che il (semi-)teriomorfismo di Anubi, pur oggetto di ironia da parte degli autori del IV secolo[201], non aveva in definitiva ostacolato l'accettazione del suo culto in Grecia, anche da parte di italici; non possiamo neppure estendere a tutti gli ambienti romani, ed in particolare a quelli più interessati a questo culto, l'intransigenza delle nostre fonti verso il culto animale: nel II-III sec. d.C. abbiamo al contrario in Egitto varie rappresentazioni di Anubi in forma di soldato romano[202] o di *Imperator* (anche a cavallo). Al contrario l'esasperazione di questo problema può essere ricondotta alla particolare preoccupazione dell'aristocrazia di escludere l'identificazione delle divinità romane con divinità greche intese in senso naturistico e quindi facilmente assimilabili con divinità di altri popoli; intendiamo in particolare alludere alle polemiche che accompagnarono nel 22 l'introduzione da parte di Augusto del culto di Giove Tonante a scapito di Giove Capitolino[203]: il *nostro* Giove cui si contrappone in Properzio *latrans Anubis*.

A nostro avviso è quindi alla volontà di contrapporre nettamente gli altri culti, ed in particolare quello egizio, a quelli nazionali (o per meglio

---

201 Plat., *Gorg.* 482 b = Hopfner, *Fontes*, 44 = Grenier, *op.cit.*, n. 44; Anaxandrides comicus, ap. Athen. 7, 299 F - 300 A = Hopfner, *Fontes*, 52; Timocles comicus, ap. Athen. 7, 300 A -B = Hopfner, *Fontes*, 53. In questa prospettiva va probabilmente considerata anche la questione, posta in *Thaet.*161 c: perché considerare l'uomo e non il porco od il cinocefalo come misura di tutte le cose?

202 Grenier, *op.cit.*, 39 s. In due statuette del tutto simili a quelle di Anubi soldato romano il dio non riveste abiti militari. Sull'iconografia di Anubi v. soprattutto J. Leclant, s.v. *Anubis*, *LIMC* I (1981), 862-873 (testo). 2, 688-696 (figure), partic. 1, 873: "Les nombreuses représentations d'A. à tête de canidé ou les Isiaques coiffés du masque canin montrent que les Grecs et surtout les Romains n'ont pas été repoussés par l'aspect animal du dieu égyptien, même si celui-ci est raillé dans la littérature classique... Mais elle (*scil.* l'assimilation d'Hermès et d'A.) a surtout été sensible dans l'iconographie. Nous avons vu que l'A. gréco-romain empruntait à Hermès la plupart de ses particularités iconographiques, tout en conservant sa tête de canidé de la période pharaonique. Cependant, certaines répresentations de l'époque imperiale - aucune ne semble antérieure - montrent le dieu sous un aspect entièrement humain ... Par convention, ce personnage plus hellénisé qu'A. peut-être dénommé Hermanubis, bien qu'en fait nous n'ayons aucune preuve de l'identification de cet aspect de la divinité et du vocable apparaissant sur quelques inscriptions de l'Egypte gréco-romaine et de la Grèce."

203 Dio Cass. 44, 4, 4; cf. G. G. Belloni, *Casi di identità, analogie e divergenze tra la testimonianza monetale romana imperiale e quella di altre fonti sulla religione e sui culti*, *ANRW* II 16.3 (1986), 1844-1876, partic. 1863-1867. Sull'introduzione del culto di Giove Tonante v. ora F. Landucci Gattinoni, *Jupiter Tonans*, CISA 14 (in corso di stampa), per cui questo culto va ricondotto allo Zeus *Bronton* di *Dorylaeum*.

dire: al complesso mitologico-cultuale romano-ellenistico già acquisito in epoca repubblicana) che si devono in larga misura attribuire l'insistenza della propaganda post-aziaca (forse dopo il 23) sul culto egizio degli animali e la ricerca da parte di Ovidio di un gruppo divino marcatamente teriomorfo da innestare[204] su quello conosciuto dai Romani a Delo.

Questa volontà di differenziare e contrapporre il culto egizio a quello romano, aggravando quegli elementi teriomorfici che rendono impossibile l'attribuzione di una rilevante personalità divina agli dèi egizi, ci sembra ben espressa dalla minaccia rivolta da Properzio[205] ad Iside (di cui sottolinea polemicamente il carattere teriomorfo e l'identità con Io[206]) *sed tibi, crede mihi, cornua rursus erunt aut nos e nostra te, saeva, fugabimus urbe*. Non l'aspetto bovino di Iside o la sua somiglianza con Io irrita Properzio, ma questi, indisposto per la diversità del culto isiaco e per l'inusuale astinenza in cui le donne - contro la tradizione - vengono coinvolte[207], non accetta di riconoscere in Iside nulla più che un personaggio mitologico, indiscutibilmente minore (la semiteriomorfa Io).

Stupisce notare la completa assenza dalla riflessione degli autori latini di questo periodo di Serapide, che pure Varrone si era con tanta cura preoccupato di distinguere dal toro Api e che con Iside era titolare di un culto pubblico[208]. Gli autori latini conoscono ora[209] al suo posto, a partire da Orazio[210], Osiride, ma dalla rappresentazione che ne danno emerge una circostanza alquanto sorprendente: se a partire dalle Metamorfosi di Ovidio[211] si insiste - comprensibilmente - sull'assenza e ricerca del dio

---

204 La menzione di *quique premit vocem digitoque silentium suadet*, cioè Arpocrate nell'interpretazione varroniana ci sembra escludere un carattere puramente egizio del gruppo divino ricordato da Ovidio, tanto più che mancano gli animali sacri che normalmente colpiscono la fantasia degli antichi viaggiatori in Egitto: gatti, coccodrilli, pesci, ibis.

205 Propert., 2, 33, 18 s. = Hopfner, *Fontes*, 148 s.

206 Propert., 3, 28 a, 17 s. = Hopfner, *Fontes*, 148: *Io versa caput primos mugiverat annos, nunc dea, quae Nili flumina vacca bibit.*

207 Il violento attacco contro il culto isiaco impedisce di interpretare solo nei suoi aspetti privati (l'irritazione per l'indisponibilità di Cinzia) l'attacco contro i dieci giorni di astinenza imposta da Iside; anche in Tibullo non vi è tanto irritazione per l'assenza di Delia, ma sfiducia nell'efficacia di questo genere di pratiche (*quid mihi prosunt ... nunc succurre*: Tibull., 1, 3, 23-26, con riferimento ai sistri, alla purità durante le feste ed all'astinenza sessuale).

208 Vitruv., *de archit.* 30 (v.sopra, § 2.1 fine) si riferisce solo a questo tempio pubblico; Val.Max., 1, 4 ricorda solo l'accanimento di Emilio Paolo contro il tempio di Iside e Serapide: si noti l'opportunità e l'attualità di questa tradizione nell'opera di Valerio Massimo, ammiratore di Tiberio, che aveva appunto proibito il culto isiaco.

209 Il rapido accenno di Nigidio Figulo a *Horon* figlio di Osiride (*Sphaera barbarica*, ap. Serv. Dan., *ad Georg.* 1, 19 =Hopfner, *Fontes*, 86) va interpretato alla luce del carattere assai tradizionale delle sue notizie, che rispecchiano la comprensione greca della religione egizia all'epoca di Alessandro (per la tradizione su Liber-Ammon-montone cf. Leone di Pella, ap. Hygin., *Astronom.* II 20 = Hopfner, *Fontes*, 60; per la lotta tra Tifone e gli altri dèi come spiegazione, ancora più antica, della loro rappresentazione animale cf. Pind., fr.91 Snell-Maehler; J. Gwyn Griffiths, *The flight of the gods before Typhon. An unrecognized myth*, Hermes 1960, 374-376; Mora, *Religione e religioni*, *cit.*,150).

210 Hor., *ep.* 1, 17, 60.

211 *Met.*, 9, 693: *numquam satis quaesitus Osiris*; v. poi, nell'epoca neroniana, in cui si

(cioè sui suoi aspetti mistici), ogni riferimento luttuoso nel culto del dio (*non tibi sunt tristes curae nec luctus, Osiri*) è negato da Tibullo[212], che non attribuisce neppure forma animale agli dèi egizi e ricorda, come Varrone, una loro funzione curativa[213]. Si può pensare[214] che la figura qui ricordata come Osiride rimanga in sostanza Sarapide, ma va al tempo stesso sottolineata l'incidenza in questa rappresentazione di Osiride (Serapide) della sua marcata identificazione con Bacco (non Zeus, non *Caelum* - come in Varrone - e neppure Dioniso, assai più complesso del suo "corrispondente" latino).

Nell'analizzare queste trasformazioni si dovrà certamente tener conto anche del ruolo dei diretti contatti culturali tra Roma e l'Egitto: resta in ogni caso interessante osservare la convergenza in questo periodo di una ridotta penetrazione del culto isiaco, ripetutamente osteggiato e che quasi si riduce a quello di Iside (pur in presenza di tendenze assai diverse: Paulina e Anubi!) e di una polemica che altera sensibilmente il gruppo divino, attaccando il carattere canino di Anubi, conservando l'interpretazione varroniana di Arpocrate, insistendo sul carattere teriomorfo degli dèi egizi, prendendo nota di altri dèi animali, e, *last but not least*, ignorando Sarapide.

2.5 Il culto isiaco da Galba a Domiziano.

Il periodo che va dalla morte di Nerone a quella di Domiziano vede, a quanto ci è dato giudicare, una più marcata presenza e probabilmente la definitiva affermazione del culto isiaco.

Un liberto di Galba è ricordato come *aedituus* di Iside *Pelagia*[215], mentre non si può porre con certezza in relazione con Vitellio un (possibile) fedele isiaco[216]. L'imperatore Otone (che prima dell'adozione

---

colloca però anche l'attività di Cheremone, Lucan. 7, 831 ss. *quem tu plangens hominem testaris, Osirim*, l'accenno di Cornuto (sopra, § 1.3) e la polemica di Seneca ap. Aug., *civ. Dei*, 6, 10 = Hopfner, *Fontes*, 179: *in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisit* [scil.Seneca], *cum perditio eius inventioque fingatur, dolor tamen ille atque laetitia ab eis, qui nihil perdiderunt nihilque invenerunt, veraciter exprimatur*. Per primo tra i Latini Seneca ricorda, nel *de situ et sacris Aegyptiorum* (fr. ap. Serv. *ad Aen.* 6, 154 = Hopfner, *Fontes*, 178 s.), il mito osirico, in parte sulla base di Callimaco (fr.561 Schn. = Hopfner, *Fontes*, 64 s.).

212 Tibull. 1, 7, 43-48: *non tibi sunt tristes curae nec luctus, Osiri, sed chorus et cantus et levis aptus amor, sed varii flores et frons redimita corymbis, fusa sed ad teneros lutea palla pedes et Tyriae vestes et dulcis tibia cantu et levis occultis conscia cista sacris.*

213 *nam posse mederi picta docet templis multa tabella tuis*: Tibull., 1, 3, 27 s. = Hopfner, *Fontes*, 147; *hospes, quid miras nummo curare Serapim? quid quasi non curet tanti item Aristoteles*: Varr., *Sat. Menipp.* 12, 26 = Hopfner, *Fontes*, 83.

214 P. Grimal, *Le dieu Sérapis et le Genius de Messalla*, BSFÉ 53-54, Févr.1969, 42-51.

215 *Ser. Sulpicius Aug. l. Alcimus*, il nostro n. C 322: *SIRIS* 396 =*CIL* VI 8707.

216 *A. Vitellius Urbanus*, il nostro n. C 375, che dedicò a Cagliari una testa egizia con *pschent* (*SIRIS* 516) per cui *può* essere posto in relazione col culto isiaco, *poteva* (ma l'ipotesi non può essere confermata) essere liberto dell'imperatore Vitellio; senza relazione con l'imperatore appare invece il nostro n. C 374, *Vitellia Sp. f. Ingenua Caesennii Prisci*, che dedicò con la figlia n. C 78 *Caesennia L. f. Prisca* un altare ad Iside e Serapide a Gravisca in Etruria (*AE* 1972, 180).

di Pisone aveva sperato di essere adottato da Galba[217]) aveva spesso celebrato apertamente i riti isiaci con la veste di lino[218], fin dalla prima giovinezza[219] si radeva quotidianamente con molta cura e portava un parrucchino, ben dissimulato, per nascondere la scarsità dei capelli[220]. Se non si trattava di calvizie, ma di rasatura secondo il costume isiaco (come è probabile, data l'insistenza subito dopo sulla cura con cui Otone si radeva quotidianamente), la presenza del parrucchino andrà intesa in relazione con l'insistenza di Apuleio sul carattere integrale della propria rasatura *dopo* l'ammissione tra i *pastophori* e sulla sua esclusione di mezzi volti a coprirla o nasconderla[221]: il parrucchino segna la distanza tra una partecipazione al culto intensa[222], ma certo discontinua e non esclusiva, e l'adesione costante richiesta - almeno all'epoca di Apuleio - ai sacerdoti e ai membri (principali) dei collegi.

Molto forti sono i legami tra gli imperatori Flavi e l'Egitto: la visita di Vespasiano al Serapeo di Alessandria gli garantì l'investitura sacrale da parte di Serapide[223], mentre la presenza di Tito (in funzione regale) alla consacrazione del toro Apis a Menfi[224] pose fine all'accentuata polemica contro il teriomorfismo degli dèi egizi, che era emersa proprio con il rifiuto da parte di Ottaviano di visitare il toro Apis. Inoltre - particolare per noi assai più rilevante - entrambi trascorsero la notte che precedette la celebrazione del loro trionfo sulla Giudea nell'Iseo Campense[225], che venne anche rappresentato su una moneta del 71[226] e che, distrutto nell'80 da un incendio, fu ricostruito da Domiziano[227]; sempre nell'Iseo Campense, con ogni probabilità, fu posta da un servo di Tito[228] una dedica ad Iside. Ad *Aeclanum* (Apulia) è poi ricordata una *sacerdos flaminica* di Iulia Pia Augusta, probabilmente la figlia di Tito, della Madre

---

217 *speraverat autem fore ut adoptaretur a Galba, idque in dies expectabat. Sed postquam Pisone praelato spe decidit ad vim conversus est*: Suet., *Otho* 5; *Is* [*scil.* il padre di Svetonio] *mox referre crebro solebat etiam privatum ... detestatum civilia arma ... nec concursurum cum Galba, nisi confideret sine bello rem transigi posse*: *ibid.*, 10.

218 *sacra etiam Isidis saepe in lintea religiosaque veste propalam celebrasse*: *ibid.*, 12.

219 *quin et faciem cotidie rasitare ac pane madido linere consuetum, idque instituisse a prima lanugine, ne barbatus umquam esset* : *ibid.* Questo particolare ci sembra escludere l'ipotesi avanzata, sia pur in forma dubitativa, da Malaise, *Conditions*, 406 che Otone fosse stato introdotto al culto isiaco da Poppea.

220 *galericulo capiti propter raritatem capillorum adaptato et adnexo, ut nemo dinosceret*: *ibid.*

221 *rursus denique quam raso capillo collegii vetustissimi et sub illis Syllae temporibus conditi munia, non obumbrato vel obtecto calvitio, sed quoquoversus obvio, gaudens obibam*: Apul., *Met.* 11, 30 (conclusione dell'opera).

222 Partecipazione intensa, iniziazione misterica e sacerdozio andrebbero distinti con molta più cura di quanto non faccia Malaise, *Conditions*, 237 s. 406.

223 Tac., *Hist.* 4, 82, 1; Suet., *Vesp.* 7, 2; Philostr., *V. Apollon.*, 5, 27 s.; L. Cracco Ruggini, *L'imperatore, il Serapeo e i filosofi*, in M. Sordi (ed.), *Religione e politica nel mondo antico*, CISA VII, Milano 1981, 183-212.

224 Suet., *Tit.* 5, 4.

225 Flav. Jos., *Ant.Iud.* 6, 123.

226 Malaise, *Inventaire préliminaire, cit., Roma*, n. 391.

227 *ibid.*, 203. 213.

228 *Crescens*, il nostro n. C 119: *SIRIS* 382 = *CIL* VI 346.

degli dèi e di Iside regina[229], a Roma una sacerdotessa *Bubastium*[230] e forse anche una sacerdotessa isiaca[231]; a Domiziano fu anche dedicato l'Iseo di Benevento[232].

Secondo Tacito[233] e Svetonio[234] Domiziano fuggì dal Campidoglio, dove si trovava al momento dell'attacco dei Vitelliani il 19 dicembre 69, travestito da isiaco (o piuttosto con una veste di lino, propria del culto isiaco[235]) e confuso in una folla di sacerdoti, dopo essersi rifugiato presso l'*aedituus* del tempio capitolino. La fuga di Domiziano fu probabilmente favorita dalla presenza la mattina del 19 dicembre 69 di molti sacerdoti preoccupati di constatare la gravità delle distruzioni avvenute sul Campidoglio: non vi è quindi motivo di identificare la *turba sacricolarum* di Tacito o i *sacrificuli variae superstitionis* ricordati da Svetonio coi soli sacerdoti isiaci[236] e tanto meno di vedere nell'episodio una prova dell'esistenza nel 69 di un santuario isiaco sul Campidoglio[237], che non viene comunque ricordato né da Tacito né da Svetonio[238].

La notizia della fuga in abito isiaco, e quindi l'idea di una protezione da parte di Iside, risulta inoltre marginale rispetto all'insistenza di Domiziano sulla propria permanenza sul Campidoglio *nella notte precedente la vittoria su Vitellio*, che si contrappone a quella passata da Tito e Vespasiano nell'Iseo Campense prima del trionfo, ma soprattutto ben s'inquadra nella lettura di Domiziano della distruzione del Campidoglio come un attacco sacrilego dei Vitelliani, da lui vendicato[239]: Domiziano

---

229 *Cantria P. fil. Longina*, il nostro n. C 87: *SIRIS* 469 = *CIL* IX 1153.

230 *Ostoria Successa*, il nostro n. C 250, moglie di *T. Flavius Ampliatus*, liberto imperiale (*SIRIS* 423 = *CIL* VI 2249).

231 *Cantinea M. f. Procla*, il nostro n. C 86, moglie di *C. Iulius Hermes*, liberto imperiale (*SIRIS* 448 = *CIL* VI 34776).

232 Da *Rutilius Lupus* (v. Appendice, testi non greco-latini, n. 3); cf. Malaise, *Inventaire préliminaire, cit.*, *Beneventum* nn. 10-11; id., *Conditions*, 415.

233 *Domitianus prima inruptione apud aedituum occultatus, sollertia liberti lineo amictu turbae sacricolarum immixtus ignoratusque, apud Cornelium Primum paternum clientem iuxta Velabrum delituit. Ac potiente rerum patre, disiecto aeditui contubernio, modicum sacellum Iovi Conservatori aramque posuit casus suos in marmore expressam; mox imperium adeptus Iovi Custodi templum ingens seque in sinu dei sacravit*: Tac., *Hist.*, 3, 74.

234 *sed irrumpentibus adversariis et ardente templo apud aedituum clam pernoctavit, ac mane Isiaci habitu interque sacrificulos variae superstitionis cum se trans Tiberim ad condiscipuli sui matrem comite uno contulisset, ita latuit, ut scrutantibus qui vestigia subsecuti erant, deprehendi non potuerit. Post victoriam demum progressus...*: Suet., *Domit.* 1, 4.

235 La notizia di Tacito, che si sofferma alquanto (*Hist.* 3, 69-75) sui combattimenti del 19 dicembre 69, diversamente da Svetonio, appare più puntuale di quella del biografo imperiale, ricordando il nome del cliente di Vespasiano, menzionato anche in un testo epigrafico, che tenne nascosto Domiziano.

236 A. Barzanò, *Domiziano e il "Bellum Capitolinum"*, *RIL* 116, 1982, 11-20, partic. 13.

237 Ad es. Coarelli, *Culti orientali*, 61.

238 cf. A. Barzanò, *La distruzione del Campidoglio nel 69 d.C.*, in M. Sordi (ed.), *I santuari e la guerra nel mondo classico*, CISA X, Milano 1984, 107-120, partic. 115 s. circa la scarsa credibilità degli stratagemmi utilizzati secondo Tacito dai Flaviani per salvarsi: alcuni sarebbero scappati travestendosi da schiavi, altri nascosti tra i bagagli dei *clientes* (*Hist.* 3, 73, 2); si tratta probabilmente delle giustificazioni addotte in un secondo momento da quanti erano fuggiti fin dalla mattina del 18 dicembre.

239 Questa prospettiva animava il poema scritto subito dopo i fatti dal padre di Stazio e

celebrò infatti la protezione ricevuta da Giove sul Campidoglio (e quindi la propria decisiva presenza negli scontri, enfatizzati come abbiamo visto in prospettiva religiosa) costruendo dapprima un tempietto a Giove *Conservator* con un altare in cui ricordava la propria storia, poi un grande tempio a Giove *custos*, in cui si fece rappresentare tra le braccia del dio.

Né si deve sottovalutare - alla luce delle polemiche sopra ricordate (§ 2.4) causate dall'introduzione di un ellenizzante Giove tonante accanto al romano Giove capitolino – la vistosa innovazione rappresentata dall'introduzione sul Campidoglio di un Giove *conservator* = Zeus *soter*, attenuata in un secondo momento dalla dizione più latina, e per certi versi più specifica, Giove *custos*.

2.6 La figura di Serapide secondo Tacito.

Ai legami dei Flavi con l'Egitto ed in particolare con Serapide si deve con ogni probabilità il rinnovato interesse in Roma per il dio, che nel II-III secolo, diversamente da quanto avviene nel I sec., divide con Iside il favore dei fedeli d'Italia: Tacito[240] per primo[241] illustra ai Romani la particolare natura del dio, riportando una tradizione, assai prossima a quella tramandataci nel *de Iside* plutarcheo[242], che spiega l'introduzione del culto di Serapide con l'ordine ricevuto da Tolomeo I in sogno da una divinità sconosciuta (che poi risultò essere Sarapide).

Per Tacito questa divinità (in figura di *iuvenis*) invitò Tolomeo a far venire dal Ponto la sua statua, come fausto presagio per il suo regno; mentre i sacerdoti egizi si rivelarono poco esperti delle cose del Ponto, Timoteo di Eleusi della famiglia degli Eumolpidi venne a sapere del tempio di Giove Dis e Proserpina a Sinope. Tolomeo che, per leggerezza giovanile aveva trascurato la cosa, venne costretto da una nuova apparizione, questa volta minacciosa, a mandare ambasciatori nel Ponto, con l'ordine di consultare prima Apollo Pizio, il quale comandò di prendere solo la statua del dio, non quella della sorella[243]. L'iniziale resistenza del re di Sinope, *Scydrothemis*, fu vinta solo, dopo due anni, dalle sciagure inviate dal dio e dopo un viaggio, miracolosamente durato due soli giorni, la statua, che a Sinope era spontaneamente salita sulla nave, giunse ad Alessandria, dove fu costruito un grande tempio nel luogo ove era un piccolo santuario per Serapide ed Iside.

E' interessante confrontare questo racconto con quello parallelo di Plutarco: per lo storico di Cheronea Tolomeo I vide in sogno la statua di un dio mai visto prima, che venne poi ritrovata da Sosibios "amico" del re a Sinope nel Ponto e portata ad Alessandria da Soteles e Dionisio, che

---

riassunto dal figlio, *Silv.* 5, 3, 193-204: Barzanò, *La distruzione, cit.*, 116.

[240] *Hist.* 4, 83 s. = Hopfner, *Fontes*, 287 s.

[241] Come sottolinea con orgoglio: *origo dei nondum nostris auctoribus celebrata*; sulla precedente notizia varroniana, v.sopra § 2.4.

[242] *de Is.* 28 = *Mor.*361 F - 362 B = Hopfner, *Fontes*, 233.

[243] Sorprendente appare la relazione di parentela tra le due divinità; l'identificazione della dea con Proserpina non è comunque piena: *namque et muliebrem effigiem adsistere quam plerique Proserpinam vocent.*

l'avevano rubata con l'aiuto divino[244]. Sorse allora il problema di comprendere l'identità del dio della statua, e i discepoli di Manetone Sebennita e Timoteo l'esegeta, congetturando si trattasse di Plutone dalla presenza di Cerbero e del serpente, convinsero Tolomeo che si trattava di Sarapide[245]: subito Plutarco precisa però che non giunse con tale nome, ma ad Alessandria prese questo nome egizio per Plutone[246].

L'equilibrio, che in Plutarco si può osservare tra elemento greco ed elemento egizio nella scoperta della nuova divinità, è rotto da Tacito che accentua maggiormente il ruolo dell'elemento greco, ambientando da subito il nuovo dio nel Ponto, contrapponendo l'ignoranza dei sacerdoti egizi al ruolo attivo dei sacerdoti eleusini e facendo consacrare dall'oracolo di Apollo la decisione di trasferire il culto. L'intervento dell'oracolo serve inoltre a Tacito per spiegare l'introduzione del solo Giove Dite senza Proserpina, risolvendo un problema nuovo (l'esistenza di un Plutone senza Proserpina) rispetto alla tradizione plutarchea, che insiste piuttosto sull'originalità della figura di Sarapide rispetto a quella di Plutone.

Diverse sono anche le conclusioni che i due autori traggono circa l'identità del dio. Plutarco, in contrasto con l'identificazione di Ade (quindi Plutone, quindi Sarapide) e Dioniso, conclude che è meglio identificare Osiride a Dioniso, e ad Osiride Sarapide, quando cambiò natura ricevendo questo nome[247]: ognuna di queste identificazioni non è piena, ma implica un certo grado di approssimazione, come dimostra la successiva distinzione trà Sarapide, comune a tutti, e Osiride, noto a quanti partecipano ai sacri riti[248] (quindi, oggetto di riservatezza in quanto dio "mistico"). Tacito invece (dopo aver ricordato, per dimostrare di non ignorarle[249], le tradizioni alternative secondo cui il culto di Sarapide era stato introdotto da Tolomeo III o da Seleucia in Siria o da Menfi in Egitto) insiste sulla pluralità di figure che vengono poste in relazione con Sarapide, e cioè Asclepio (per il suo aspetto guaritore), Osiride (per il suo carattere egizio), Giove (per la sua sovranità su tutte le cose), *Dispater* (per gli attributi con cui è rappresentato o per una congettura "enigmatica")[250], mostrando maggiore propensione per queste ultime due (*plurimi Ditem pater, plerique Iovem*), minore per quella con Asclepio (*multi Aesculapium*), assai scarsa per quella con Osiride

---

244 ἔπεμψεν [*scil.*Tolomeo] οὖν Σωτέλη καὶ Διονύσιον, οἵ τὸν χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις, οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας, ἤγαγον ἐκκλέψαντες.

245 οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννύτην Πλούτωνος ὃν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν.

246 οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ'εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ'Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν.

247 βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Οσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντι τῆς προσηγορίας.

248 διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστι, ὡς δὲ τὸν Ὄσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν.

249 *nec sum ignarus esse quosdam*

250 *deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen, plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant.*

(*quidam Osirin*). A Sarapide, ora considerato singolarmente e non - come in Varrone - in coppia con Iside, viene cioè riconosciuta una personalità oscillante tra quelle, peraltro non prive di qualche affinità, di Giove e (Giove) *Dispater* e comunque distinta - con interessante innovazione - sia da quella di Dioniso-Osiride sia da quella di Apis[251].

[251] Si noti la dura polemica di Plutarco, *de Is.*29 (quindi in relazione con la tradizione relativa all'introduzione di Sarapide ad Alessandria) con la tradizione, anche varroniana, che vede in Sarapide la tomba di Apis (greco o egizio): ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φιλάρχου, πολλῷ δ'ἀτοπώτερα τὰ τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν Ἄπιδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι...

CONCLUSIONE

La nostra ricerca è sorta dall'interesse per il contrasto tra universalismo e cosmopolitismo, cioè tra attaccamento forte ed esclusivo ad un singolo culto, che è anche molla di un fervore missionario per la sua diffusione, e la tendenza a combinare nella propria persona culti diversi, ma sentiti come affini.

La diffusione del culto isiaco fuori dall'Egitto rappresenta un caso particolarmente interessante di questo problema, che ci è sembrato utile affrontare sottoponendo ad un'indagine statistica il materiale prosopografico, particolarmente abbondante, da noi qui pubblicato: la presenza di una letteratura isiaca relativamente ricca e stimolante ha permesso infatti di inserire i risultati dell'indagine statistica nella problematica del rapporto tra Iside ed altre figure divine, così come era avvertito ed espresso dai suoi fedeli.

L'introduzione del culto isiaco a Roma pone poi in modo interessante il problema del contatto religioso: le reazioni che abbiamo colto dall'esame delle fonti letterarie ci hanno infatti permesso di approfondire il punto di vista degli ambienti che accolsero o rifiutarono la dea egizia.

Inoltre durante lo svolgimento della ricerca è emersa la possibilità di individuare, per mezzo delle indagini statistiche in atto, l'esistenza di specificità regionali all'interno del culto isiaco.

La partecipazione femminile

La prima analisi statistica riguarda la partecipazione delle donne al culto isiaco, quale emerge dalla documentazione epigrafica: questa indagine ci ha permesso di confutare la tesi della Heyob - legata anche ad un'insoddisfacente analisi storico-religiosa, da noi discussa nel cap. I § 1 - per cui la presenza delle donne nel culto isiaco dipende da una particolare caratterizzazione femminile della dea. Al contrario una presenza significativa delle donne rappresenta solo una possibilità, che occasionalmente si realizza e spesso viene rifiutata: nei diversi luoghi, epoche e tipi di testi (dediche individuali, cataloghi di sottoscrittori o associazioni di fedeli, atti di manomissioni, inventari di offerte) compaiono spesso accanto ad una partecipazione femminile media o bassa, da una parte una presenza paritaria di uomini e donne, dall'altra una (quasi) totale assenza di donne.

I risultati dell'analisi statistica sono ancor più significativi in quanto la particolare ricchezza della documentazione di Delo ha permesso di affiancare un'indagine molto dettagliata della partecipazione femminile in questo importante Serapeo per periodi assai circoscritti (tra i 10 e 30 anni) all'esame delle tendenze di lungo periodo e delle differenze geografiche nelle varie aree del Mediterraneo.

A Delo abbiamo potuto osservare sia la tendenza ad escludere le donne dal culto o da certe forme di culto (assenza o bassa presenza di donne in diversi cataloghi di fedeli) sia il concentrarsi della presenza femminile in altre forme organizzate, dove la partecipazione dei due sessi appare pressoché paritaria. E' stato possibile ricondurre con buona sicurezza il forte incremento registrato dalla partecipazione femminile tra il 166 (inizio della diretta dominazione ateniese) ed il 135 all'intensa partecipazione di un gruppo di donne (eterogeneo dal punto di vista sociale) che posero più di un'offerta nel Serapeo tra il 166 ed il 155. E' poi emersa la necessità di attribuire a fattori puntuali, purtroppo difficilmente individuabili, l'irregolare distribuzione della partecipazione femminile, caratterizzata dalla prevalenza di forme differenti (dediche individuali, partecipazione ad associazioni di fedeli, offerte nel Serapeo) in periodi diversi.

Dall'indagine complessiva sulle grandi aree del Mediterraneo risulta un forte contrasto tra la Grecia continentale, dove il culto si apre alle donne (un quarto circa), e la Grecia insulare e più ancora l'Asia, dove la presenza femminile resta molto bassa (un decimo o meno): la situazione di Delo si situa tra queste due posizioni, concedendo qualcosa di più alla presenza femminile del resto della Grecia insulare. L'Italia e le province occidentali presentano un'"apertura" analoga a quella registrata nella Grecia continentale, mentre l'area danubiana e le province africane si collocano in posizione intermedia.

All'interno di queste grandi linee di tendenza, necessarie per inquadrare il problema, emergono forti contrasti regionali od ancor più puntuali: spicca in modo particolare il contrasto tra l'assenza di donne dai Cataloghi delle associazioni della Grecia insulare o d'Asia minore e la partecipazione paritaria di uomini e donne in testi analoghi dell'Eubea dopo il II sec. a.C.

La presenza femminile si accentua poi significativamente in luoghi e momenti particolari (in Attica in epoca imperiale, in Eubea dopo il II sec. a.C., in Macedonia in epoca imperiale, ma solo nelle dediche) ed appare maggiormente sviluppata là dove, nella realtà del culto, ha grande importanza la manomissione e consacrazione alla divinità degli schiavi (Beozia e Focide). Si concentra infine in modo particolare tra il I sec. a.C. ed il II sec. d.C. e risulta legata in periodi diversi a fattori differenti: agli atti di manomissione nel II sec. a.C., ai cataloghi di associazioni nel I sec. a.C.

Contrasti regionali nella partecipazione femminile emergono anche in Italia e nelle province, ed in particolare:

- tra un'elevata presenza di donne nel culto isiaco (circa la metà in Emilia, Apulia-Calabria, nella penisola iberica, in Numidia; inoltre nel II sec. d.C. nelle province occidentali) ed una loro modesta partecipazione al culto (soprattutto in Campania, Mesia e Pannonia);
- tra il forte incremento della partecipazione femminile al culto isiaco che si registra a Roma e nel Nord Italia tra il I ed il III sec. d.C. e la diversa evoluzione registrata nelle regioni centro-meridionali;
- tra le aree in cui le donne partecipano in maniera significativa al

culto isiaco e quelle in cui si rivolgono soprattutto a quello di Cibele (Sannio, *Venetia* ed Istria, Aquitania).

Non mancano concordanze significative tra i due culti: identica presenza di donne nella Gallia Narbonense, una certa proporzionalità tra la modesta partecipazione femminile nel culto di Cibele e quella (abbastanza elevata) al culto isiaco nelle diverse province africane.

Le divinità

La nostra seconda analisi statistica riguarda le divinità cui i fedeli isiaci hanno posto individualmente delle dediche ed ha permesso di individuare:

– l'importanza, soprattutto in epoca ellenistica, di una triade/tetrade divina costituita da Sarapide, Iside, Anubi e (eventualmente) Arpocrate in un'area che ha il suo centro a Delo (dove risulta particolarmente importante verso la metà del II sec.) e che comprende Cicladi, Sporadi, Locride-Focide, Beozia, Eubea, Tracia e Tessaglia;

– il carattere relativamente marginale fuori da Delo di Arpocrate, che per grado d'integrazione non può essere confrontato (come a Delo) con Anubi, ma piuttosto con Osiride: questi sia a Delo sia nell'Oriente greco risulta assai poco rappresentato nelle dediche, mentre ha una certa fortuna in Italia, quanto meno a Roma;

– la netta prevalenza del culto esclusivo di Sarapide in Asia Minore e la più blanda preminenza di quello di Iside nella Grecia continentale e nella Grecia insulare;

– l'assenza di raggruppamenti strutturati e lo scarso peso della stessa coppia Iside e Serapide in Italia e nelle province, soprattutto in quelle africane;

– la notevole prevalenza di Serapide rispetto ad Iside nelle province africane, di Iside rispetto a Serapide in Italia e nelle altre province, ma non a Roma dove prevale, ma di poco, Serapide;

– la maggiore rilevanza in epoca imperiale che non in epoca ellenistica del culto di Iside e Serapide singolarmente intesi;

– il maggiore interesse dei fedeli isiaci per altre divinità non egizie in epoca imperiale;

– una grande varietà di combinazioni delle divinità isiache in Macedonia;

– l'anomala situazione di Rodi, dove l'organizzazione del santuario sembra rivolta a controllare lo sviluppo del culto e soprattutto ad evitare la nascita di un'autonoma gerarchia sacerdotale (potenzialmente filoegizia).

Culto isiaco e altri culti

Dato l'interesse da cui è scaturita la nostra ricerca, abbiamo dedicato particolare attenzione (soprattutto a Delo, dove per la ricchezza della documentazione si riesce maggiormente a cogliere l'atteggiamento religioso dei singoli fedeli nel suo complesso e non solo in momenti isolati):

– alla presenza di altre divinità, egizie o non egizie, tra le divinità venerate insieme o "accanto" agli dèi isiaci (cioè nella stessa dedica od in altre dediche);

– alla tendenza di persone peraltro in rapporto con il culto isiaco a rivolgersi esclusivamente ad altre divinità, anche nei luoghi di culto isiaci.

Si tratta di due tendenze piuttosto sviluppate, se si pensa che a Delo due quinti dei fedeli venerano altre divinità insieme, accanto o al posto degli dèi isiaci; in particolare per Delo si può osservare che:

– il fenomeno è più marcato tra quanti si rivolgono esclusivamente ad Iside (o eventualmente Sarapide o Anubi) e non anche agli altri dèi della triade/tetrade;

– riguarda soprattutto divinità non egizie e molto meno divinità egizie diverse da quelle della triade/tetrade;

– in questo processo si riscontrano soprattutto accostamenti occasionali e tra loro assai diversi, in pratica a "tutto campo", con cui i fedeli isiaci si rivolgono in maniera piuttosto indistinta sia agli dèi del politeismo greco, presenti piuttosto in funzione del loro radicamento nell'ambiente che della loro affinità con gli dèi isiaci, sia ad altri dèi egizi, sia ad altre divinità orientali o ad altri culti presenti a Delo.

Nel resto dell'Oriente greco, dove le condizioni di osservazione del fenomeno sono però assai meno favorevoli, i fedeli combinano col culto degli dèi isiaci una minore varietà di culti: in pratica in misura significativa solo quelli di Zeus *Helios* ed Afrodite, oltre a generiche invocazioni degli *theoi*.

A Roma si osservano invece:

– un forte interesse per Osiride e per altre divinità egizie, diverse da quelle della triade/tetrade isiaca;

– una particolare attenzione a Giove Sole/Zeus *Helios*, che si aggiunge a quella per Giove/Zeus diffusa in Italia ed in tutte le province.

In Italia e nelle province vi è anche interesse verso divinità di varia natura, per la loro importanza negli ambienti in cui si diffonde il culto isiaco, sia anche per una qualche affinità con gli dèi isiaci.

Nell'Oriente greco analizzando l'interesse per altri culti egizi o non egizi, la tendenza a caratterizzare la divinità con epiteti (particolarmente rilevante in Asia Minore in epoca imperiale) o ad associare agli dèi re, imperatori od entità politiche, abbiamo individuato talune specificità regionali (in particolare della Lidia e della Caria-Frigia); un'analisi diacronica ha infine permesso di far emergere talune rilevanti differenze tra l'epoca ellenistica, complessivamente caratterizzata dall'importanza della triade/tetrade isiaca ed anche della coppia Sarapide-Iside, e quella imperiale in cui prevalgono l'interesse per le divinità isiache singolarmente intese, l'uso di caratterizzare le divinità con epiteti e di associare loro re od entità politiche, la compresenza di altre divinità non egizie (ma non la loro presenza esclusiva) e, in misura minore, l'uso dei termini generici *theoi synnaoi* e simili.

In modo analogo è stato possibile individuare (anche in relazione all'uso di epiteti per qualificare la divinità, ed in particolare delle serie

augustus/a e regina, invictus e *victrix*) alcune differenze regionali in Italia e nelle province, ed in particolare:

– notevoli punti di contatto, ma anche talune divergenze, tra l'Italia e le province occidentali;

– una certa affinità tra Etruria e *Venetia* e Istria, in contrasto col resto dell'Italia e soprattutto con Roma.

La letteratura isiaca

L'analisi della letteratura isiaca ci ha permesso di evidenziare alcune soluzioni diverse del rapporto problematico tra Iside e divinità di altri ambiti religiosi, tra la tendenza della dea egizia a pervadere tutta la realtà umana e la distinzione di sfere di attività diverse, attribuite a divinità distinte, propria del politeismo greco-romano.

L'aretalogia detta di Menfi nella presentazione complessiva della dea (M 3–11) utilizza una forma particolare di "identificazione-assorbimento", per cui la dea viene identificata con figure divine, ricordate solo con un attributo caratteristico e volutamente private del nome e quindi della propria autonomia: viene così sottolineata l'indivisibile unità della figura di Iside, che è identificata *anche* con Demetra, Artemide, Bubasti, Sothis, ma non può essere ridotta a nessuna di esse. Inoltre un'intera sezione del testo (M 38-55) è dedicata al tema del potere universale della dea, che viene ribadito sia sottolineando il suo dominio sulla realtà fisica e sugli avvenimenti, sia attribuendole molte funzioni divine tipicamente greche, sia escludendo esplicitamente l'esistenza di autonome figure divine in grado di sovrintendere a singoli aspetti della realtà (M 40).

Nell'aretalogia di Maronea Iside e Serapide (cui non viene qui riconosciuto altro ruolo che quello passivo di sposo della dea) sono contrapposti come dèi 'conosciuti dalla vita' alle altre divinità e viene espressamente affermata la necessità di lodare le loro molte funzioni divine. La lode di Iside viene articolata in quattro invocazioni tese ad interpretare in prospettiva greca alcuni aspetti del culto egizio. Il rapporto tra Eleusi ed Iside e quindi il problema dell'affinità (e potenziale concorrenza o identificazione) con Demetra (mai nominata) è risolto postulando un'antica *apoikia* di Iside da Eleusi all'Egitto, per cui Iside viene ad essere non più una dea straniera, ma una divinità greca, raggiunta dai coloni greci che ne hanno - per così dire - imitato l'*apoikia*.

Nel primo inno di Isidoro a Medinet Madi si trova invece un'immagine ben strutturata della dea, presentata come divinità cosmica ed ordinatrice, in rapporto (generico) con la fertilità e con i piccoli destini individuali, in cui l'uomo è salvato da Iside come da qualsiasi altra divinità: è venuto in ogni caso meno ogni modello "greco", come quello demetriaco che sottende l'aretalogia di Maronea. Per la prima volta viene posta *esplicitamente* la questione del rapporto tra Iside ed i nomi con cui la dea è venerata presso altri popoli: all'identificazione biunivoca che sembra legare Iside alle dee venerate da Siri, Traci e Lici s'accompagna la corrispondenza simultanea di Iside con ben cinque divinità greche, per

cui Iside assomma in sé le figure di Era, Afrodite, Estia, Rea e Demetra, ma nessuna di esse le è pienamente eguagliata. La molteplicità dei nomi divini di Iside (*myrionymos, polyonymos*) rinvia cioè soprattutto alla totalità indifferenziata di funzioni, potenzialmente illimitate, attribuite alla dea e volta a volta ricordate in particolari circostanze.

Interesse e ostilità verso il culto isiaco a Roma

Abbiamo infine cercato di cogliere i problemi suscitati dalla penetrazione del culto isiaco in Roma; abbiamo dapprima ricostruito, nella loro successione cronologica, i provvedimenti presi tra il 58 ed il 48 a.C. contro il culto di Iside, dimostrando che erano rivolti solo ad escludere il culto di Iside dal Campidoglio e sottolineando l'importanza, ideologica e politica, dell'interpretazione capitolina della dea, difesa dai popolari con un accanimento pari solo all'intransigenza con cui veniva rifiutata dai conservatori. Siamo in particolare riusciti ad identificare il provvedimento contro i templi di Iside e Serapide eseguito nel 50 da Paolo Emilio con quello preso nel 53 e probabilmente sospeso per l'opposizione di Metello Scipione, figlio adottivo del fondatore dell'*Isium Metellinum* e oggetto nel 51 di una significativa polemica di Cicerone circa il soprannome Serapione del suo avo Scipione Nasica.

Una svolta importante è marcata dall'edificazione di un tempio pubblico di Iside e Serapide, probabilmente al Campo di Marte, da parte di Ottaviano, Lepido ed Antonio nel 43, quando gli *Isia* furono a nostro avviso fissati al 20 novembre (= 19 Hathyr 45-42). Neppure questo riconoscimento pubblico del culto bastò però a far superare l'interpretazione capitolina di Iside, ancora viva all'epoca di Augusto: questi nel 28 e nel 21 a.C., pur riconoscendo il tempio edificato da triumviro, ribadì l'esclusione dei templi isiaci dal Campidoglio e poi anche dai sobborghi. Di ciò abbiamo trovato conferma anche nel modo in cui Vitruvio teorizza l'esclusione dei templi di Iside e Serapide sia dal Campidoglio sia dal foro.

Abbiamo poi sottolineato l'importanza della lunga interruzione del culto isiaco durante il regno di Tiberio (dopo lo scandalo di Paulina, di cui presentiamo una lettura in parte originale) e la necessità di non sopravvalutare, per quanto riguarda specificamente il culto isiaco, l'egittofilia di Caligola: la sua politica appare infatti caratterizzata piuttosto da motivi genericamente orientali o mistici che non specificamente egizi o isiaci; con la ripresa del culto fu comunque nuovamente fissata la data degli *Isia*, questa volta al 31 ottobre.

Una digressione è stata poi dedicata al modo in cui dopo Azio al gruppo divino Sarapide, Iside, Anubi, Arpocrate (ricordato nelle misure del 58) si sostituì - nella tradizione letteraria latina - un gruppo marcatamente egizio e teriomorfo incentrato su Iside e Osiride. In particolare abbiamo ricondotto a Varrone l'interpretazione di Arpocrate quale simbolo del silenzio, tesa a negare il suo carattere di dio-figlio, e suggerito che la particolare sfortuna di Anubi in Italia sia dovuta non solo al disgusto dei romani verso il culto degli animali, ma anche all'accanimento con

cui la propaganda post-aziaca esasperò il (semi)-teriomorfismo degli dèi egizi: un atteggiamento che ci sembra ben espresso dalla minaccia rivolta da Properzio ad Iside *sed tibi, crede mihi, cornua rursus erunt aut nos e nostra te, saeva, fugabimus urbe.*

Abbiamo scelto di concludere la nostra analisi con il regno dei Flavi soprattutto perché i loro profondi legami con Sarapide determinarono l'accettazione nel mondo religioso romano della figura del dio (popolare a Roma nel II-III sec. d.C., ma non nel I, ed ostentatamente ignorato dalla letteratura di età giulio-claudia) e quindi la conclusione di quel travagliato processo d'integrazione nel mondo religioso romano da cui gli dèi isiaci uscirono profondamente trasformati. La nostra comparazione delle notizie di Tacito e Plutarco circa l'"invenzione" di Sarapide è volta appunto a far emergere la difficoltà di pensare la natura originale del dio, che esula dagli schemi del politeismo classico.

Considerazioni conclusive

Ci sia ora permesso di aggiungere a questo riepilogo degli specifici risultati ottenuti dalla nostra ricerca qualche considerazione di carattere più generale.

L'individuazione di talune specificità regionali con gli strumenti dell'analisi statistica suggerisce l'oppurtunità di ripensare in questa prospettiva alcuni aspetti del culto isiaco e soprattutto di superare la tendenza a confrontare "a tutto campo" il materiale isiaco da un capo all'altro del Mediterraneo e da un'epoca all'altra. Ci sembrerebbe opportuno tener presente, nei limiti in cui ciò sia possibile, questa problematica "regionale" nel proporre integrazioni, non evidenti sul piano paleografico, ai testi mutili (e forse anche nel rivedere sistematicamente i testi già editi). Diverse questioni controverse relative alle forme del culto isiaco (ad es. il problema della durata, annuale o vitalizia, del sacerdozio o la questione delle cariche minori) potrebbero poi essere proficuamente rivisitate cercando di individuare gli ambiti propri di soluzioni diverse.

L'applicazione del metodo statistico a problemi di prosopografia religiosa trarrebbe poi grande giovamento dal confronto dei dati relativi a culti diversi, ma affini (ad es. i culti orientali), come mostrano alcune nostre riflessioni sulla presenza delle donne nel culto di Iside e Cibele. Questo tipo di ricerche andrebbe integrato con lo studio sistematico di singole tematiche in tutti i culti di una regione (o meglio ancora di un gruppo di regioni): risultati sicuramente interessanti si potrebbero ricavare ad es. dall'analisi della partecipazione femminile, dell'interesse per culti diversi o della dialettica concentrazione vs. distribuzione "capillare"/ dispersione.

In attesa di questi ulteriori approfondimenti ci è sembrato opportuno limitarci ad individuare con precisione i fenomeni emersi su base statistica, senza tentare di sovrapporvi una nostra "teoria interpretativa". Solo inserendo i nostri dati sulla partecipazione femminile al culto isiaco in una più ampia indagine sulla presenza delle donne in testi epigrafici, religiosi o d'altra natura, ma anche sul diverso carattere del culto isiaco in

regioni differenti, si potrà trarre qualche fondata conclusione sulle ragioni della distribuzione osservata della partecipazione femminile al culto.

La documentazione della varietà di forme secondo cui ha avuto luogo l'integrazione del culto isiaco nel politeismo classico e della varietà di atteggiamenti con cui la letteratura isiaca ha compreso il fenomeno ci sembra costituire una buona illustrazione, concreta, della distinzione di universalismo (adesione esclusiva ad un singolo culto) e cosmopolitismo (tendenza a combinare variamente culti diversi nella stessa persona): distinzione purtroppo spesso trascurata ed al contrario necessaria a comprendere con una certa puntualità d'osservazione i fenomeni di diffusione di culti che segnano così marcatamente l'epoca ellenistica ed imperiale.

Per quanto riguarda il mondo romano alcune delle riflessioni svolte ci indurrebbero ad una maggiore attenzione, nello studio della penetrazione delle religioni orientali, alla continuità che una parte della popolazione probabilmente sentiva fra culti nazionali e stranieri, alla specificità dell'ambiente (l'aristocrazia politico-sacerdotale) che a queste distinzioni era invece particolarmente attento (e le cui osservazioni polemiche, confluite nella tradizione, vanno lette con distacco critico), alla necessità di non sopravvalutare la questione dell'accettazione *intra moenia* dei culti, soprattutto dalla fine della repubblica in poi.

La tematica del cosmopolitismo ha d'altronde un carattere assai generale, che non può ridursi a quegli aspetti particolari su cui uno studio documentario come il nostro ha gettato qualche luce. Le conclusioni cui siamo arrivati sia circa la diffusione del gruppo divino Sarapide, Iside, Anubi (, Arpocrate), sia sul modo in cui le aretalogie esprimono il rapporto tra la figura di Iside e quella di altre divinità ci suggeriscono comunque qualche riflessione su due modi diversi di intendere il politeismo.

Da una parte le figure divine del politeismo greco, qualificate dal proprio ipermorfismo, cioè dal loro essere espressione estrema di figure concrete e complesse (non quindi semplici funzioni, coordinabili tra loro con un'astratta, logica classificazione), per la propria stessa natura si limitano reciprocamente ed appaiono radicalmente legate ad una propria specifica qualità: a questa classificazione si sottraggono solo le divinità "mistiche", che realizzano un'interferenza tra il piano divino e quello umano, fondamentale sia per il destino individuale sia per il rinnovarsi della natura ed in netto contrasto con la radicale contrapposizione degli altri dèi ("olimpici") agli uomini.

Invece nel mondo egizio ogni divinità appare soprattutto individuata dal proprio luogo di culto e dall'animale in cui si manifesta, mentre tutte o molte funzioni divine vengono rivendicate volta a volta ad ogni divinità, così che non è neppur possibile classificare gli dèi sulla base delle loro (ridotte) specializzazioni. Il risultato di questa situazione non è però – come ci si potrebbe aspettare – una pressoché totale mancanza di relazioni tra divinità locali piuttosto indistinte, ma individualmente capaci di pervadere l'intero campo delle attività umane: gli dèi, non

adeguatamente caratterizzati da forme divergenti di ipermorfismo, appaiono infatti distinti dal ruolo che assumono nei grandi complessi mitici, senza che ciò sia sufficiente ad evitare "doppioni" e sovrapposizioni (ma quanto debbono i nostri concetti classificatorii all'idea di individualità divina del politeismo greco, in cui l'accentuazione delle qualità mette in particolare evidenza le differenze?).

Questa tendenza ad organizzare un ambito divino intorno ad un unico centro d'aggregazione, al punto di individuare figure diverse per il ruolo che esse assumono, proporremmo di chiamare "centripeta" e di contrapporre alla tendenza "centrifuga" a giustapporre figure chiaramente individuate dal proprio portare all'estremo caratteristiche ben distinte. A questa tendenza centripeta si può a nostro avviso ricondurre la natura della triade/tetrade isiaca Sarapide, Iside, Anubi (e Arpocrate) da noi individuata in un'ampia area della Grecia con centro a Delo. L'Egitto non avrebbe cioè esportato soltanto alcune figure divine (peraltro assai "opache" nella prospettiva del politeismo greco), ma piuttosto un modo originale di articolare il mondo divino, in un momento in cui la prospettiva "centrifuga" del mondo greco appare per alcuni versi in crisi (come mostrano ad es. le tendenze monistiche dello stoicismo): ipotesi tanto più probabile in quanto le aretalogie isiache mostrano fasi diverse della riflessione volta ad esprimere l'originalità della dea in un ambito concettuale dominato da forme di pensiero proprie del politeismo greco.

APPENDICE

DUE APPLICAZIONI DELL'ANALYSE DES CORRESPONDANCES

1. Analisi onomastica dei fedeli dei culti orientali a Delo.

La Baslez insiste in modo particolare sulla natura orientale di diversi nomi, che nasconderebbero nomi teofori d'origine orientale, anche per dimostrare una (presunta) forte influenza orientale, e soprattutto siriaca, sui culti di Delo; abbiamo già esposto, in altri punti di questo lavoro, le nostre riserve circa il valore di queste analisi, sia per le inesattezze (anche notevoli) delle statistiche della Baslez, sia per l'impossibilità di verificare, in mancanza di rinvii ai testi epigrafici, i campioni statistici e quindi analizzare i dati presentati.

Va inoltre sottolineata la difficoltà di analisi statistiche su campioni piccoli rispetto al numero di possibili valori assunti: questo in particolare per le statistiche, che non abbiamo potuto controllare (in mancanza di ogni indicazione circa il *corpus* utilizzato), sull'incidenza di taluni tipi di nomi teofori tra gli orientali (in genere) a Delo[1].

In ogni caso abbiamo ritenuto interessante verificare se i dati onomastici permettono di caratterizzare i diversi culti di Delo, utilizzando in particolare il metodo chiamato *analyse des corréspondances* per evidenziare le differenze tra i diversi gruppi campioni di nomi.

Questo metodo permette di quantificare, e rappresentare in uno stesso spazio cartesiano a due o più dimensioni (mediante quindi uno o più diagrammi di dispersione), il grado di informazione contenuto negli elementi degli insiemi (testi) e negli stessi insiemi, grado di informazione inteso come "distanza" da una distribuzione puramente casuale degli elementi nei diversi insiemi: gli elementi privi di informazione tendono a raggrupparsi al centro di questo spazio[2].

---

[1] F.Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris 1977, 74 sg. (Répartition des noms théophores dans l'ensemble de la documentation délienne)

[2] Il metodo permette di analizzare una matrice nelle cui caselle siano inseriti i valori degli elementi (disposti per righe) nei campioni (disposti per colonne), considerando ogni valore in relazione con tutti gli altri simultaneamente; più precisamente ogni valore viene pesato in relazione alla media geometrica del valore del campione e della somma dei valori che l'elemento assume nei diversi campioni, in quanto i punti dello spazio che, riordinato, presenterà l'informazione sono definiti da questa formula: valore/media geometrica-media geometrica/totale complessivo. Quando si hanno diversi campioni i risultati sono evidentemente più significativi e precisi di quelli che possono essere ottenuti confrontando in modo superficiale solo il peso (valore percentuale) di ogni elemento all'interno del proprio campione; senza contare che quando – come nel nostro caso – si hanno

Nel nostro caso i campioni esaminati sono 11 (tra parentesi la sigla utilizzata nel grafico): nomi (No.) e patronimici (Patro-) dei fedeli isiaci, nomi degli Ateniesi a Delo (*PD*), nomi (Sir.) e patronimici (P.Sir.) dei fedeli del culto siriaco, dei posidoniasti (Posidoniasti, P.Posidoniasti), dei fedeli del santuario del Cinto (Ci,P.Ci), di altri culti (Div,P.Di)[3]; gli ultimi quattro sono però di scarsa consistenza numerica; la distinzione tra nomi e patronimici è volta anche a verificare la validità dell'insistenza della Baslez sulla possibilità di rintracciare un'evoluzione/contrapposizione onomastica tra gli orientali di prima e seconda generazione. Gli elementi presi in considerazione sono tutte le principali (cioè le più ricorrenti) radici onomastiche[4] significative, e non solo quelli aventi valore teoforo[5]: a questi si aggiungono i prenomi romani, un gruppo comprendenti tutti gli altri nomi e due gruppi particolari: i composti in DIO-, esclusi quelli composti con Dioniso (DIO-T), e quelli tra i composti in DIO-, ma non in Dioniso, che la Baslez ricorda come possibili trascrizioni di nomi teofori composti con Baal (DIO-B).[6] L'informazione contenuta nei primi due assi è assai simile (una varianza rispettivamente del 28,8% e del 23,8%), mentre i successivi assi non appaiono significativi[7]: ci sembra pertanto possibile, tenendo conto della (lieve) distorsione dell'immagine (quello che appare come un quadrato ha un realtà il lato sull'asse 1 più lungo del 20%) e della mancanza di una terza dimensione significativa, analizzare direttamente la rappresentazione dell'informazione sul piano.
Si può osservare, per quanto riguarda la caratterizzazione dei gruppi:

– la polarità che lega, quasi in un triangolo, Posidoniasti[8], *PD* (vicini sull'asse 1, ma nettamente contrapposti sull'asse 2) e i nomi dei fedeli isiaci (contrapposti ai precedenti sull'asse 1, ma quasi indifferenti all'asse 2);

---

campioni di consistenza numerica assai diversa il grado di precisione delle diverse percentuali risulterà assai differente, dato che l'errore di misura è inversamente proporzionale al numero di elementi.

[3] Per nomi e patronimici dei fedeli isiaci ci siamo basati sulla nostra Prosopografia, per quelli dei fedeli degli altri culti su quella, non priva di inesattezze, della Baslez: si deve notare che la Baslez non ha incluso nella sua Prosopografia quei sacerdoti ateniesi dei culti di Delo che non abbiano partecipato a titolo personale al culto, sottovalutando quindi l'elemento ateniese nei culti orientali.

[4] Si sono presi in considerazione gli elementi iniziali di parola, per l'evidente necessità di procedere ad una raccolta omogenea di dati: non possiamo quindi qui verificare l'idea della Baslez che l'elemento STRAT- vada ricondotto al nome di Astarte.

[5] E' evidente la necessità di verificare le proprie ipotesi su un campione di controllo e, più in particolare, di esaminare col metodo dell'analisi delle corrispondenze un ventaglio di valori indipendente da ipotesi e scelte preconcette.

[6] La Baslez, pur precisando quali nomi composti con DIO- ritenga possano essere condiderati trascrizioni di nomi teofori composti con Baal, utilizza poi in modo incoerente nelle proprie statistiche tutti i composti in DIO-, almeno a quanto è dato capire tentando di verificare i suoi dati, non disaggregati ed imprecisi.

[7] Il terzo asse ha una varianza dell'11,7%, assai vicina a quella propria di una distribuzione puramente casuale. Giova forse ricordare che il metodo dell'analisi delle corrispondenze "crea" uno spazio, i cui assi sono disposti in ordine decrescente di significatività.

[8] I patronimici più dei nomi, soprattutto sul secondo asse.

– la (lieve) tendenza dei patronimici a ravvicinarsi piuttosto a *PD* che agli altri gruppi e la tendenza, anch'essa lieve, dei nomi dei fedeli siriaci (ed ancor più dei loro patronimici) ad avvicinarsi piuttosto ai nomi dei fedeli isiaci che agli altri gruppi;

– la quasi totale assenza d'informazione, del resto prevedibile, dai gruppi più piccoli, che risultano pertanto schiacciati verso il centro.

L'area dei Posidoniasti appare caratterizzata nettamente dai composti in MNESI-[9] ed influenzata dai composti in DEMOS[10]; assai debole la relazione con i composti di HELIO- ed ancor più di quelli di ASKL-, gli unici compresi nello stesso settore ma assai prossimi al raggruppamento centrale, oltre che all'incrocio degli assi: ciò che contraddice (ulteriormente) le asserzioni della Baslez circa il carattere siro-fenicio della devozione solare, basate su indicazioni statistiche in contrasto con la stessa prosopografia della Baslez[11] e sul la facilità con cui ella interpreta Asclepio come una forma di Eshmoun[12].

Nel settore di *PD* un'area caratterizzata dai composti di Hephaistos, di MEN- e di TIM- appare contrapposta, su entrambi gli assi, agli altri gruppi in modo ancor più netto di quanto non lo sia *PD* stesso, ciò che appare un segno piuttosto interessante di una "distanza" tra questi due culti e quelli fiorenti a Delo[13]. E' interessante poi osservare come i composti di Dioniso e ZEN-, inseriti dalla Baslez tra gli equivalenti di Baal, siano assai più prossimi su entrambi gli assi a *PD* che non all'incrocio degli assi, a mezza strada circa tra *PD* e i Patronimici dei fedeli isiaci: se sull'asse 1 si avvicinano, soprattutto quelli di Dioniso, anche ai Posidoniasti, sull'asse 2 appaiono assai vicini a *PD* e lontani dai Posidoniasti; rimane quindi da spiegare lo specifico interesse dei Posidoniasti per questi nomi, ma si deve anche constatare il loro netto radicamento nella colonia ateniese.

Un gruppo eterogeneo di radici (KAL-, STRAT-, THEO-, CHAR-, ANDRO-, ATHEN-, HIPPO-, AMMON) si situa dalla parte di *PD* lungo l'asse 2 in un'area che, lungo l'asse 1, degrada gradualmente fino all'incrocio degli assi; è particolarmente interessante osservare il carattere non marcato, o semmai marcato in senso "ateniese", di AMMON, assai prossimo ad ATHEN-, e quello, ancor più marcato in tal senso, di STRAT- e THEO-: i composti in Ammon, lungi dal caratterizzarsi come teofori rilevanti per il culto isiaco, appaiono piuttosto ben integrati, frutto di precedenti, e diversi, contatti[14]. I composti in OLUMP- si trovano invece dalla parte di *PD* sull'asse 2, ma ad esso (in lieve misura) contrapposti sull'asse 1.

---

[9] La loro contrapposizione agli altri gruppi appare più marcata di quella dei Posidoniasti, ed in modo omogeneo su entrambi gli assi.

[10] Si tratta in gran parte del nome Demostratos, per cui v.quanto detto alla n.4.

[11] Non vengono considerati i nn.543-545 B., ciò che altera sensibilmente le statistiche, trattandosi di pochi casi: Baslez, *op.cit.*, 130 con la nota 31.

[12] Baslez, *op.cit.*, 72. 78.

[13] Fuori dal culto isiaco e da PD si registra solo la presenza di un solo composto di MHN e di TIM- nel culto siriaco e di nessun composto di Hephaistos.

[14] L'interesse per il culto di Ammon (e per l'identificazione – con alcune distinzioni – di Zeus ed Ammon) caratterizza l'attenzione greca per l'Egitto in epoca preellenistica: cf.anche Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano 1986, 183-189.

Una densa area centrale è compresa tra i nomi dei fedeli isiaci, non troppo marcati sull'asse 1, pressoché privi d'informazione sull'asse 2, e gli "altri nomi", privi d'informazione sull'asse 1 e piuttosto vicini a *PD* sull'asse 2; tra questi nomi, non molto marcati per quanto riguarda la realtà onomastica di Delo, occorre mettere in evidenza i composti in ARIST-, Demeter, Hermes, DIO- (tutti), EU-, PHIL, NIK-, POSID-, DIO- (=Baal?), HIERO- , APOLL- (assai poco marcato): è interessante osservare come tra i nomi poco caratterizzati, perché piuttosto normali, nell'ambiente di Delo (un ambito greco che non va né confuso né ridotto a quello più specificamente ateniese) compaiano diversi nomi teofori (composti di Apollo, Demetra, Hermes e Posidone[15]) e termini dalla Baslez caratterizzati come siriaci (composti in DIO-).

A quest'area è prossima (in direzione opposta, lungo l'asse 2, a quella di *PD*) quella dei nomi e dei patronimici dei fedeli del culto siriaco, tra cui compaiono solo (ed in modo assai poco marcato) i composti in ALEX- e HERAKL-, assai prossimi del resto ai nomi dei fedeli isiaci.

Al di là dei nomi isiaci, sul lato opposto - lungo l'asse 1- a *PD*, si trovano i composti di SARAP-, EIRENE, ARTEM- e, particolarmente marcati, di APHR- e METRO- ; nella stessa direzione compaiono, in posizione analoga lungo l'asse 2 a nomi e patronimici siriaci, i composti in PTOL-, KTE- (abbastanza marcati sull'asse 1), DOR-, GLAUK- e i prenomi romani (piuttosto marcati), i composti in ISIS e ONASI- (assai marcati); compaiono anche, ma in posizione simmetrica rispetto all'asse 2, i composti di SOTER- e XENO-.

Manca quindi a nostro avviso quella marcata caratterizzazione onomastica dei fedeli del culto siriaco affermata (in una prospettiva etnica) dalla Baslez, mentre risultano piuttosto caratterizzati, in una prospettiva da definire, alcuni nomi teofori (legati ad Afrodite, alla Madre degli dèi e, meno, ad Artemide) ed i composti di valore soteriologico. La caratterizzazione dei composti di Sarapide ed ancor più quella nettissima dei composti di Iside smentiscono la scarsa considerazione che la Baslez ha, del tutto ingiustamente, del loro valore teoforo (scorrettamente indagato in una prospettiva "etnica"). Analoga importanza ci sembra avere la caratterizzazione dei composti in KTE- ed ONASI- (il più marcato in assoluto in senso isiaco sull'asse 1), forse da intendere in senso servile; interessante anche la collocazione di quelli in XENO-, che richiamano l'importanza di commercio ed ospitalità a Delo, e dei composti "alessandrini" in PTOL-. Soprattutto però ci preme sottolineare la collocazione assai marcata dei prenomi romani, a conferma di una specificità del rapporto che lega elemento romano e culto isiaco a Delo.

2. Analisi della distribuzione geografica dei culti orientali in Italia.

Con questa ricerca intendiamo studiare in maniera contrastiva, secondo il metodo dell'analisi delle corrispondenze, la distribuzione geo-

---

[15] E' interessante osservare la mancanza di una stretta relazione tra composti in POSID- e Posidoniasti, che mostra come l'interesse degli orientali per Posidone non vada contrapposto all'ambiente di Delo, diversamente da quel che sostiene Baslez, *op.cit.*, 82.

grafica dei diversi culti orientali: elemento di confronto sarà il numero di dediche poste rispettivamente agli dèi egizi, a Cibele e Attis, a Mitra ed a Giove Dolicheno nelle diverse regioni d'Italia[16]. Si è ristretto l'esame all'Italia per evitare che alcuni fattori fin troppo evidenti di differenziazione (in particolare la stretta relazione fra culto mitriaco ed elemento militare romano nelle province di confine e l'assenza di questo culto dalla Grecia), tali da determinare in modo molto marcato l'organizzazione dei dati, nascondano all'analisi i reali obiettivi della nostra ricerca.

La principale contrapposizione che emerge dall'analisi delle corrispondenze è quella piuttosto netta che contrappone lungo l'asse principale (più significativo) il culto di Cibele a quelli di Mitra e soprattutto di Giove Dolicheno (tra loro assai prossimi su entrambi gli assi); il culto egizio appare più vicino a questi ultimi che non a quello frigio.

Particolarmente marcate, in questa prospettiva, sono alcuni regioni, piuttosto contigue, caratterizzate dalla presenza del culto di Cibele e più ancora dallo scarso peso (o assenza) dei culti mitriaco e dolicheno (Sannio, *Bruttium*, Apulia, Lucania e, in misura minore, Istria e Umbria); la Liguria presenta una fortissima correlazione col culto di Cibele (i valori vengono quasi a coincidere sui primi due assi).

Si può notare la buona correlazione, sull'asse principale, tra il culto di Mitra/del Dolicheno e Roma ed anche (ma solo sull'asse principale) Emilia, Sardegna e Sicilia (quest'ultime due però contrapposte, sul secondo asse più significativo, a questi culti); sul secondo asse buona la correlazione tra il culto di Giove Dolicheno e Roma (discreta anche sul primo asse). I culti egizi presentano invece una forte correlazione con la *Venetia*, ma anche con l'Etruria ed il *Picenum*, mentre in un'area piuttosto neutra a metà strada tra culti egizi e culto di Cibele si situano Campania, *Latium* e Transpadana; quest'ultima risente però notevolmente sull'asse secondario della presenza del culto mitriaco; in modo diametralmente opposto si caratterizza invece la Calabria, aperta all'influenza egizia e frigia, ma contrapposta al culto mitriaco e di Giove Dolicheno (come mostra la posizione sull'asse secondario).

Si devono quindi riconoscere:

– la maggiore e piuttosto specifica capacità di penetrazione del culto di Cibele non solo in contesti più conservativi ma anche in altri di minore romanizzazione (viene spontaneo ravvicinare la correlazione tra culto frigio e Liguria al peso che lo stesso culto ha nell'Aquitania);

– un primo momento di equilibrio tra culto isiaco e culto di Cibele in aree di buona romanizzazione (Campania e Lazio), che anche per altri aspetti (cap. I § 4; cap. II § 3) abbiamo visto in contrasto con Roma, nonostante la prossimità spaziale;

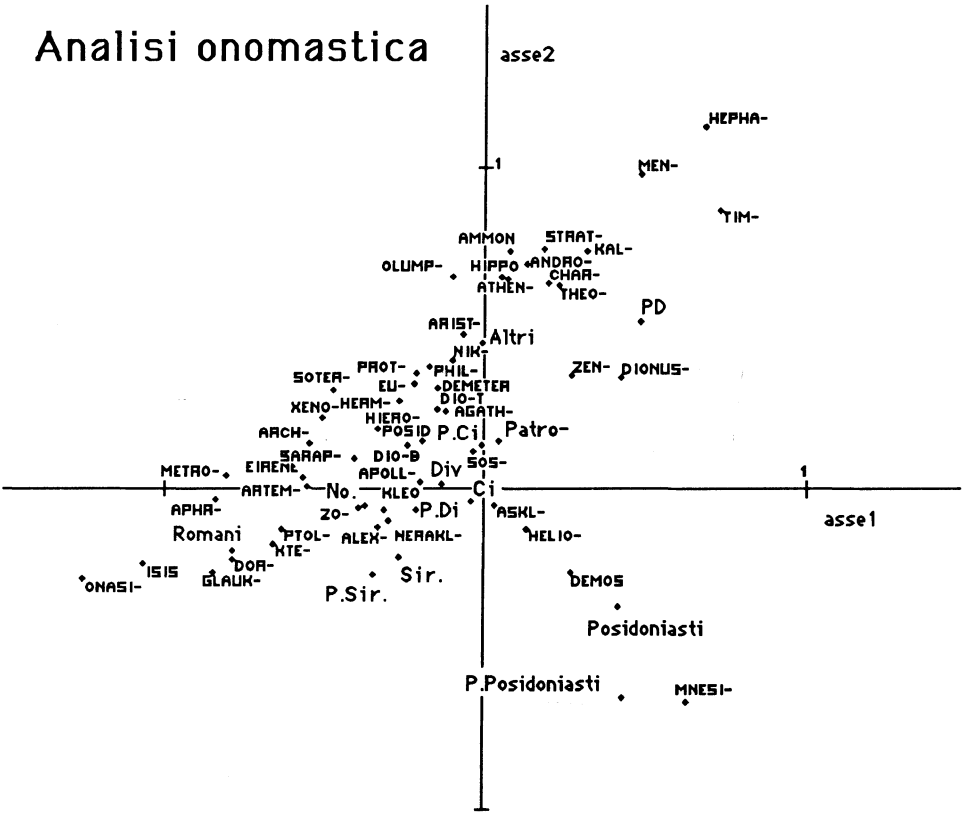
– il peso particolare dei culti "militari" (Mitra e Dolicheno, la cui affinità risulta confermata) a Roma, di quelli egizi nella *Venetia* (ed anche in Etruria e nel *Picenum*, tra loro coincidenti);

---

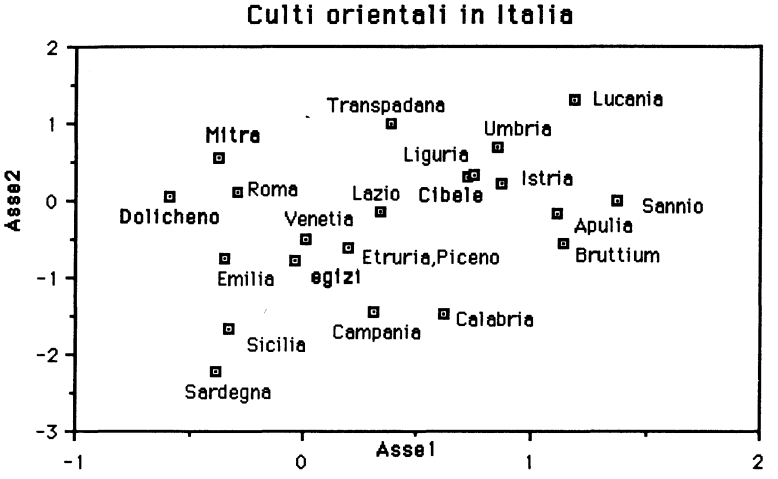
16 Sulla base della tabella di M.Malaise, *La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain*, *ANRW* II 17. 3 (1984), 1647.

– le situazioni, meno tradizionali di quanto in genere non si affermi, di Sardegna e Sicilia[17];

– il modo in cui l'Emilia, quasi in equilibrio tra Roma e *Venetia*, sembra risentire sia dell'influenza di Mitra/ Giove Dolicheno sia di quella isiaca.



[17] Malaise, *Les conditions* , 354 e carta n.3.



frequenza assoluta delle principali radici nei diversi gruppi onomastici

	Serapeo		PD	Nomi				Patronimici			
Radici	Nomi	Patron.		Sir.	Pos.	Cinto	Div.	Sir.	Pos.	Cinto	Div.
ΑΓΑΘ-	7	5	4	1			1	1	1		
ΑΘΗΝ-	12	12	10	1							
ΑΛΕΞ-	3	3	1	2	1			1			1
ΑΜΜΩΝ	6	2	5								
ΑΝΔΡΟ-	6	1	7	1				1			
ΑΠΟΛΛ-	55	31	22	9	7	1	1	10	7		
ΑΡΙΣΤ-	31	17	20	1	2			3			
ΑΡΤΕΜ-	14	2	4	4	1			1			
ΑΡΧ-	7	5	1	1							1
ΑΣΚΛ-	10	7	5	1	2			2	3		
ΑΦΡ-	12	3	1	2							
ΓΑΑΥΚ-	5	3		2				2			
ΔΗΜΗΤΗΡ	25	18	12	3	3			2		2	
ΔΗΜΟΣ	12	6	7	2	5			1	6		
ΔΙΟ- (=Baal?)	20	10	13	7		1		7	2		1
ΔΙΟ- (tutti)	34	26	21	9	2	1		7	2		1
ΔΙΟΝΥΣ-	28	33	40	9	13			2	7		
ΔΩΡ-	5	4		1				3			1
ΕΙΡΗΝΗ	7	3	2	3				1			
ΕΡΜ-	10	8	6	2				4			
ΕΥ-	32	10	17	5	1			2	1		
ΖΗΝ-	12	11	14	1	2	1		3	3		
ΖΩ-	7	4	3	4			2	2	1		1
ΗΛΙΟ-	3	1	2		1	1		1	1		

Radici	Serapeo Nomi	Serapeo Patron.	PD	Nomi Sir.	Nomi Pos.	Nomi Cinto	Nomi Div.	Patronimici Sir.	Patronimici Pos.	Patronimici Cinto	Patronimici Div.
ΗΡΑΚΛ-	15	6	5	2	2		1	4	2		
ΗΦΑ-	1	2	3								
ΘΕΟ-	18	11	23	3	1		1	2	1		1
ΙΕΡΟ-	4	3	2	3							
ΙΠΠΟ-	4	4	3								
ΙΣΙΣ	23	1	1	1		1	1	4			
ΚΑΛ-	8	5	10	1	1						
ΚΛΕΟ-	5	3	3	4			2	2	1		
ΚΤΕ-	6	2			1						
ΜΗΝ-	7	6	13	1							
ΜΗΤΡΟ-	2	1									
ΜΝΗΣΙ-	5	1	3		3				5		
ΝΙΚ-	21	11	17	5	1		1	5			
ΞΕΝΟ-	9	5	2					1			
ΟΛΥΜΠ-	3		2								
ΟΝΑΣΙ-	8			1							
ΠΟΣΙΔ-	6	3	2						1		
ΠΡΩΤ-	10	7	6	2				2			
ΠΤΟΛ-	7	1	1		1			1			
ΣΑΡΑΠ-	12	6	4	3	1			2			
ΣΤΡΑΤ-	4	5	4								
ΣΩΣ-	10	6	6	4	1				2		
ΣΩΤΗΡ-	7		3					1			
ΤΙΜ-	2	5	8	1					1		
ΧΑΡ-	8	3	8	1	1						
ΦΙΛ-	29	21	16	3	1	1	3	3		2	1
Prenomi Romani	87	32	3	15	1	1	2	11	4		2
Altri	300	164	218	29	19	6	13	19	12	4	3

frequenza percentuale delle principali radici nei diversi gruppi onomastici

Radici	Serapeo Nomi	Serapeo Patron.	PD	Nomi Sir.	Nomi Pos.	Nomi Cinto	Nomi Div.	Patronimici Sir.	Patronimici Pos.	Patronimici Cinto	Patronimici Div.
ΑΓΑΘ-	0,7%	0,9%	0,7%	0,7%			3,6%	0,9%	1,6%		
ΑΘΗΝ-	1,2%	2,2%	1,7%	0,7%							
ΑΛΕΞ-	0,3%	0,6%	0,2%	1,3%	1,4%			0,9%			7,7%
ΑΜΜΩΝ	0,6%	0,4%	0,9%								
ΑΝΔΡΟ-	0,6%	0,2%	1,2%	0,7%				0,9%			
ΑΠΟΛΛ-	5,6%	5,8%	3,8%	6,0%	9,5%	7,1%	3,6%	8,9%	11,1%		
ΑΡΙΣΤ-	3,2%	3,2%	3,4%	0,7%	2,7%			2,7%			
ΑΡΤΕΜ-	1,4%	0,4%	0,7%	2,7%	1,4%			0,9%			
ΑΡΧ-	0,7%	0,9%	0,2%	0,7%							7,7%
ΑΣΚΛ-	1,0%	1,3%	0,9%	0,7%	2,7%			1,8%	4,8%		
ΑΦΡ-	1,2%	0,6%	0,2%	1,3%							

Radici	Serapeo		PD	Nomi				Patronimici			
	Nomi	Patron.		Sir.	Pos.	Cinto	Div.	Sir.	Pos.	Cinto	Div.
ΓΛΑΥΚ-	0,5%	0,6%		1,3%				1,8%			
ΔΗΜΗΤΗΡ	2,5%	3,3%	2,1%	2,0%	4,1%			1,8%		25,0%	
ΔΗΜΟΣ	1,2%	1,1%	1,2%	1,3%	6,8%			0,9%	9,5%		
ΔΙΟ-(=Baal?)	2,0%	1,9%	2,2%	4,7%		7,1%		6,2%	3,2%		7,7%
ΔΙΟ- (tutti)	3,5%	4,8%	3,6%	6,0%	2,7%	7,1%		6,2%	3,2%		7,7%
ΔΙΟΝΥΣ-	2,9%	6,1%	6,9%	6,0%	17,6%			1,8%	11,1%		
ΔΩΡ-	0,5%	0,7%		0,7%				2,7%			7,7%
ΕΙΡΗΝΗ	0,7%	0,6%	0,3%	2,0%				0,9%			
ΕΡΜ-	1,0%	1,5%	1,0%	1,3%				3,5%			
ΕΥ-	3,3%	1,9%	2,9%	3,3%	1,4%			1,8%	1,6%		
ΖΗΝ-	1,2%	2,0%	2,4%	0,7%	2,7%	7,1%		2,7%	4,8%		
ΖΩ-	0,7%	0,7%	0,5%	2,7%			7,1%	1,8%	1,6%		7,7%
ΗΛΙΟ-	0,3%	0,2%	0,3%		1,4%	7,1%		0,9%	1,6%		
ΗΡΑΚΛ-	1,5%	1,1%	0,9%	1,3%	2,7%		3,6%	3,5%	3,2%		
ΗΦΑ-	0,1%	0,4%	0,5%								
ΘΕΟ-	1,8%	2,0%	4,0%	2,0%	1,4%		3,6%	1,8%	1,6%		7,7%
ΙΕΡΟ-	0,4%	0,6%	0,3%	2,0%							
ΙΠΠΟ-	0,4%	0,7%	0,5%								
ΙΣΙΣ	2,3%	0,2%	0,2%	0,7%		7,1%	3,6%	3,5%			
ΚΑΛ-	0,8%	0,9%	1,7%	0,7%	1,4%						
ΚΛΕΟ-	0,5%	0,6%	0,5%	2,7%			7,1%	1,8%	1,6%		
ΚΤΕ-	0,6%	0,4%			1,4%						
ΜΗΝ-	0,7%	1,1%	2,2%	0,7%							
ΜΗΤΡΟ-	0,2%	0,2%									
ΜΝΗΣΙ-	0,5%	0,2%	0,5%		4,1%				7,9%		
ΝΙΚ-	2,1%	2,0%	2,9%	3,3%	1,4%		3,6%	4,4%			
ΞΕΝΟ-	0,9%	0,9%	0,3%					0,9%			
ΟΛΥΜΠ-	0,3%		0,3%								
ΟΝΑΣΙ-	0,8%			0,7%							
ΠΟΣΙΔ-	0,6%	0,6%	0,3%						1,6%		
ΠΡΩΤ-	1,0%	1,3%	1,0%	1,3%				1,8%			
ΠΤΟΛ-	0,7%	0,2%	0,2%		1,4%			0,9%			
ΣΑΡΑΠ-	1,2%	1,1%	0,7%	2,0%	1,4%			1,8%			
ΣΤΡΑΤ-	0,4%	0,9%	0,7%								
ΣΩΣ-	1,0%	1,1%	1,0%	2,7%	1,4%				3,2%		
ΣΩΤΗΡ-	0,7%		0,5%					0,9%			
ΤΙΜ-	0,2%	0,9%	1,4%	0,7%					1,6%		
ΧΑΡ-	0,8%	0,6%	1,4%	0,7%	1,4%						
ΦΙΛ-	3,0%	3,9%	2,7%	2,0%	1,4%	7,1%	10,7%	2,7%		25,0%	7,7%
Prenomi Romani	8,8%	5,9%	0,5%	10,0%	1,4%	7,1%	7,1%	9,7%	6,4%		15,4%
Altri	30,5%	30,4%	37,4%	19,3%	25,7%	42,9%	46,4%	16,8%	19,1%	50,0%	23,1%

TABELLE

Le donne nel culto isiaco a Delo

Avvertenza: in tutte le tabelle la somma dei dati disaggregati non corrisponde necessariamente in maniera del tutto esatta al dato complessivo, in quanto talvolta uno stesso fedele può comparire in due sottogruppi.
Nelle tabelle seguenti la percentuale delle donne è calcolata sul totale dei fedeli attestati; segue tra parentesi la percentuale calcolata escludendo i casi incerti, quando la differenza tra i due valori sia almeno pari ad 1%; non sono state indicate le percentuali relative a campioni inferiori a 10 fedeli.

1. Totale generale, per epoche e gruppi di testi diversi

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul totale	
Totale	**169**	**69**	**846**	**1084**	**15,6%**	
– per epoche						
III a.C.	17		50	67	25,4%	
in. II a.C.	12	3	111	126	9,5%	
metà II a.C.	50	7	148	205	24,4%	
fine II a.C.	27	26	261	314	8,6%	
in. I a.C.	57	29	252	338	16,9%	(18,4%)
I-II d.C.	1		1	2		
– per tipi di testi						
Cataloghi	**62**	**52**	**433**	**547**	**11,3%**	**(12,5%)**
fine III-in. II sec. (1-5)	8		65	73	11,0%	
fine II-in. I sec. (6-16)	54	52	368	474	11,4%	(12,8%)
therapeutai (9,10,12,13)	33	17	156	206	16,0%	(17,5%)
dediche	**56**	**7**	**249**	**312**	**17,9%**	
prima del 166 a.C.	15	1	49	65	23,1%	
dopo il 166 a.C.	40	6	200	246	16,3%	
I-II sec. d.C.	1		1	2		
Inventari	**51**	**9**	**169**	**229**	**22,3%**	
in. II sec.	6	2	54	62	9,7%	
166-155	15	1	57	73	20,5%	
dopo il 155	30	6	58	94	31,9%	(34,1%)

2. *nei singoli Cataloghi*

Cat.	genere di testo	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul totale	
1	iscr.collettiva	1		19	20	5,0%	
2	*dekadistai*	7		10	17	41,2%	
3	*eranistai*			16	16		
4=5	*enatistai*			26	26		
6	sottoscrittori		4	7	11		
7	sottoscrittori	1		10	11	9,1%	
8	sottoscrittori	7	20	134	161	4,3%	
9	*therapeutai*	3		16	19	15,8%	
10	*therapeutai*	5	12	56	73	6,8%	(8,2%)
11	sottoscrittori		3	12	15		
12	*therapeutai*	25	5	84	114	21,9%	(22,9%)
13	*therapeutai*			2	2		
14	sottoscrittori	5	3	54	62	8,1%	
15	sottoscrittori	8	4	6	18	44,4%	(57,1%)
16	sottoscrittori	1	4	5	10	10,0%	(16,7%)
- simultaneamente in diversi Cataloghi							
1-5				6	6		
6-16		1	3	16	20	5,0%	

3. *negli Inventari*

Poiché gli Inventari contengono anche offerte già presenti in Inventari precedenti abbiamo considerato non la presenza negli Inventari ma solo la prima attestazione di ciascun fedele/ ciascuna offerta (in quest'ultimo caso abbiamo anche escluso i sacerdoti ricordati solo per indicare la data delle offerte): cf.l'indice della presenza in diversi inventari.

– tabella prosopografica (considerando i fedeli nel primo Inventario in cui compaiono)

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul totale	
Totale	**51**	**9**	**169**	**229**	**22,3%**	
in.II sec. (Inv.1-4)	6	2	54	62	9,7%	
166-155 (Inv.5-8 e 16)	15	1	57	73	20,5%	
155-145 (Inv.9-11)	27	4	53	84	32,1%	(33,8%)
145-135 (Inv.13-14)	3	2	5	10	30,0%	(37,5%)
inv.1	3	2	21	26	11,5%	(12,5%)
inv.2 e 3	1		8	9		
inv.4	2		25	27	7,4%	
inv.5 e 6	13	1	40	54	24,1%	
inv.7 e 8	2		17	19	10,5%	
inv.9 e 10	4		13	17	23,5%	
inv.11	23	4	40	67	34,3%	(36,5%)
inv.13	3	2	5	10	30,0%	(37,5%)

– tabella delle offerte (considerando le offerte nel primo Inventario in cui compaiono)

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul totale	
Offerte	**65**	**9**	**186**	**260**	**25,0%**	
in.II sec. (Inv.1-4)	7	2	56	65	10,8%	
166-155 (Inv.5-8 e 16)	18	1	61	80	22,5%	
155-145 (Inv.9-11)	35	4	58	97	36,1%	(37,6%)
145-135 (Inv.13-14)	5	2	11	18	27,8%	(31,3%)
Inv.1	3	2	25	30	10,0%	
Inv.2 e 3	1		9	10	10,0%	
Inv.4	3		22	25	12,0%	
Inv.5 e 6	16	1	40	57	28,1%	
Inv.7, 8 e 16	2		21	23	8,7%	
Inv.9 e 10	6		11	17	35,3%	
Inv.11	29	4	47	80	36,3%	(38,2%)
Inv.13 e 14	5	2	11	18	27,8%	(31,3%)

4. *nelle dediche individuali*

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul totale
totale	**56**	**7**	**249**	**312**	**17,9%**
prima del 166	15	1	49	65	23,1%
dopo il 166	40	6	199	245	16,3%
I-II sec. d.C.	1		1	2	
fine III sec.	9		23	32	28,1%
in. II sec. (prima del 166)	6	1	26	33	18,2%
ca.166-140	5		33	38	13,2%
fine II sec.	19	2	114	135	14,1%
in. I sec.	12	1	38	51	23,5%
data incerta, ma prob. dopo il 166	4	3	14	21	

– fedeli che compaiono in diverse dediche

Si sono distinte le dediche dai testi in cui il fedele compare per indicare la data e dagli altri testi in cui sia ricordato; il totale corretto delle attestazioni è stato ottenuto considerando una sola volta i diversi testi in cui un fedele è ricordato per indicare la data.

	Donne	Uomini	Totale	Donne sul totale
fedeli	5	62	67	7,4%
totale	10	181	191	5,2%
totale corretto	7	131	138	5,1%
dediche	4	97	101	4,0%
per indicare la data	6	84	90	6,7%
altri testi		37	37	

Le donne nel culto isiaco in Oriente

Avvertenza: in tutte le tabelle la somma dei dati disaggregati non corrisponde necessariamente in maniera del tutto esatta al dato complessivo, in quanto talvolta uno stesso fedele può comparire in due sottogruppi.
Nelle tabelle seguenti la percentuale delle donne è calcolata sul totale dei fedeli attestati; segue tra parentesi la percentuale calcolata escludendo i casi incerti, quando la differenza tra i due valori sia almeno pari ad 1%; non sono state indicate le percentuali relative a campioni inferiori a 10 fedeli.

1. Tabelle Complessive

-per grandi aree e tipi di testi

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Totale	**293**	**43**	**1056**	**1392**	**26,8%**	**(28,9%)**
Grecia continentale	**250**	**29**	**621**	**900**	**27,8%**	
cataloghi	74	11	218	303	24,4%	
dediche	80	8	199	287	27,9%	
manomissioni	96	10	204	310	30,9%	(31,9%)
Grecia insulare	**26**	**8**	**218**	**252**	**10,3%**	
cataloghi	1	7	68	76	1,3%	
dediche	25	1	150	176	14,2%	
Asia Minore	**16**	**6**	**197**	**219**	**7,3%**	
cataloghi	1	2	95	98	1,0%	
dediche	15	4	102	121	12,4%	
Asia (altre regioni)	**2**		**24**	**26**	**7,7%**	
dediche	1		21	22	4,5%	
manomissioni	1		3	4		

– *regioni dove compaiono testì di tipo diverso*

In questa tabella presentiamo le regioni dove siano attestati almeno 10 fedeli in testi di due tipi diversi (Cataloghi, dediche, manomissioni); i dati relativi alle altre regioni si trovano nelle tabelle relative ai diversi tipi di testi, in particolare in quella relativa alle dediche individuali.

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Beozia	90	10	142	242	36,3%	(37,8%)
Eubea	70	8	125	203	34,5%	(35,9%)
Macedonia	25	2	130	157	15,9%	
Attica	32	4	48	84	38,1%	
Sporadi	9	8	64	81	11,1%	(12,5%)
Caria	5	1	65	71	7,0%	
Focide	13		52	65	20,0%	
Lidia	3	3	55	61	4,9%	(5,2%)
Cicladi	6		53	59	10,2%	
Tracia	9	2	36	47	19,1%	
Locride,Doride	3		32	35	8,6%	
Misia	1		30	31	3,2%	
Bitinia	2		14	16	12,5%	
Epiro			12	12		
M. Tracio	2		9	11	22,2%	

– *luoghi principali*

In questa tabella presentiamo le località dove siano attestati almeno 10 fedeli nelle dediche individuali o in testi di due tipi diversi (Cataloghi, dediche, manomissioni); dove siano soddisfatte entrambe le condizioni il dato generale è seguito dal dato relativo alle sole dediche.

Luogo	Regione	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Cheronea	Beozia	70	10	115	195	35,9%	(37,8%)
Eretria	Eubea	56	5	114	175	32,0%	
sole dediche		*5*		*9*	*14*	*35,7%*	
Tessalonica	Macedonia	22	1	116	139	15,8%	
sole dediche		*20*	*1*	*55*	*76*	*26,3%*	
Atene	Attica	32	4	47	83	38,6%	(40,5%)
sole dediche		*31*		*41*	*72*	*43,1%*	
Tithora	Focide	10		43	53	18,9%	
Lindos	Rodi	1		51	52	1,9%	
Orcomeno	Beozia	14		19	33	42,4%	
Smirne	Lidia		1	29	30		
Calcide	Eubea	14	3	11	28	50,0%	(56,0%)
Bisanzio	Tracia	8		16	24	33,3%	
Cizico	Misia			21	21		
Camiros	Rodi			17	17		
Amorgo	Cicladi	2		14	16	12,5%	
Efeso	Lidia	1	2	13	16	6,2%	
Tera	Cicladi	3		11	14	21,4%	
Eretria	Eubea	5		9	14	35,7%	
Tenus	Cicladi			12	12		
Ambracia	Epiro			12	12		
Magnesia	Caria			11	11		
Rodi	Rodi			10	10		
Taso	M. Tracio	1		9	10	10,0%	

2. *nei Cataloghi*

	Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Totale	**76**	**20**	**381**	**477**	**15,9%**	**(16,6%)**
Grecia continentale	**74**	**11**	**218**	**303**	**24,4%**	
Grecia insulare	**1**	**7**	**68**	**76**	**1,3%**	
Asia Minore	**1**	**2**	**95**	**98**	**1,0%**	

Cat.	Luogo	epoca	Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
1	Atene	215/4 a.C.	1	4	6	11	9,1%	(14,3%)
2	Tanagra	97-95 a.C.			15	15		
3	Eretria	forse I s.a.C.	45	1	50	96	46,9%	
4	Eretria	forse I s.a.C.	2		2	4		
5	Calcide	I s. a.C. o d.C.	13	2	7	22	59,1%	(65,0%)
6	Eretria	II s.a.C.		2	49	51		
7	Eretria		6	2	6	14	42,9%	(50,0%)
8	Ambracia	I s. a.C. ca.			9	9		
9	Tessalonica	II s. d.C.			13	13		
10	Tessalonica	II s. d.C.	2		30	32	6,3%	
11	Tessalonica	I s. d.C.			18	18		
12	Bisanzio	forse I s.a.C.	7		15	22	31,8%	
13	Tenus	epoca imperiale			9	9		
14	Cos	II s. a.C.			18	18		
15	Methymna	tardo-ellenistica	1	7	35	43	2,3%	
16	Taso	II s. a.C.			6	6		
17	Smirne	III s. a.C.		1	27	28		
18	Magnesia	I-II s. d.C.			10	10		
19	Cizico	I s. a.C.			15	15		
20	Prusa	II s. d.C.			10	10		
21	Ceramus	fine III-in. II s.	1	1	33	35	2,9%	

–per epoca	Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
III s.a.C.	1	5	33	39	2,6%	
III-II s.a.C.	1	1	33	35	2,9%	
II s.a.C.		2	73	75		
I s.a.C.	52	1	104	157	33,1%	
tardo ellenistica	1	7	35	43	2,3%	
I s.a.C. o d.C.	13	2	7	22	59,1%	(65,0%)
I s.d.C.			18	18		
I-II s.d.C.			10	10		
II s.d.C.	2		53	55	3,6%	
epoca imperiale			9	9		
epoca incerta	6	2	6	14	42,9%	(50,0%)
–luoghi in cui vi è più di un collegio						
Eretria	51	5	105	161	31,7%	(32,7%)
Tessalonica	2		61	63	3,2%	
–regioni in cui vi è più di un collegio						
Eubea	64	7	112	183	35,0%	(36,4%)
Sporadi	1	7	53	61	1,6%	
Lidia		1	37	38		
–per tipo di testi in ordine decrescente di partecipazione femminile						
navarchi	64	5	63	132	48,5%	(50,4%)
collegi	9		45	54	16,7%	
sarapiasti	2	11	47	60	3,3%	
sottoscrittori	1	3	82	86	1,2%	
altri		1	144	145		

3. nei testi relativi alle manomissioni

	Donne	Incerti	Uomini	Totale	Donne sul totale	
Totale	**97**	**10**	**207**	**314**	**30,9%**	**(31,9%)**
liberti	55	3	40	98	56,1%	(57,9%)
patroni	42	7	65	114	36,8%	(39,3%)
hieroi, sacerdoti	7		13	20	35,0%	
altri	1		94	95	1,1%	
a.C. (quasi tutti II sec.)	**86**	**10**	**165**	**261**	**33,0%**	**(34,3%)**
liberti	49	3	38	90	54,4%	(56,3%)
patroni	37	7	58	102	36,3%	(38,9%)
hieroi, sacerdoti	7		8	15	46,7%	
altri	1		66	67	1,5%	
II sec. d.C.	**11**		**42**	**53**	**20,8%**	
liberti	6		2	8		
patroni	5		7	12	41,7%	
hieroi, sacerdoti			5	5		
altri			28	28		
Beozia	**84**	**10**	**132**	**226**	**37,2%**	**(38,9%)**
liberti	48	3	35	86	55,8%	(57,8%)
patroni	37	7	54	98	37,8%	(40,7%)
hieroi, sacerdoti	7		7	14	50,0%	
altri			41	41		
Cheronea	**69**	**10**	**111**	**190**	**36,3%**	**(38,3%)**
liberti	44	3	31	78	56,4%	(58,7%)
patroni	26	7	47	80	32,5%	(35,6%)
hieroi, sacerdoti	7		5	12	58,3%	
altri			33	33		
Orcomeno	**14**		**15**	**29**	**48,3%**	
liberti	4		3	7		
patroni	10		6	16	62,5%	
hieroi, sacerdoti			1	1		
altri			5	5		
Tithora	**9**		**41**	**50**	**18,0%**	
liberti	5		2	7		
patroni	4		7	11	36,4%	
hieroi, sacerdoti			4	4		
altri			28	28		

4. *nelle dediche individuali*

– *per regioni*

	Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Totale	**120**	**13**	**469**	**602**	**19,9%**	
Grecia continentale	**80**	**8**	**199**	**287**	**27,9%**	
Attica	31		42	73	42,5%	
Beozia	6		10	16	37,5%	
Corcira		1		1		
Epiro			3	3		
Etolia	1		1	2		
Eubea	6	1	13	20	30,0%	(31,6%)
Focide	2		10	12	16,7%	
Locride	2		2	4		
Macedonia	23	2	69	94	24,5%	
Peloponneso	4	1	14	19	21,1%	(22,2%)
Tessaglia	3	1	14	18	16,7%	
Tracia	2	2	21	25	8,0%	(8,7%)
Grecia insulare	**25**	**1**	**150**	**176**	**14,2%**	
Creta	8		10	18	44,4%	
Cicladi	6		44	50	12,0%	
M.Tracio	2		3	5		
Rodi	1		82	83	1,2%	
Sporadi	8	1	11	20	40,0%	(42,1%)
Asia Minore	**15**	**4**	**102**	**121**	**12,4%**	
Bitinia	2		4	6		
Caria	4		32	36	11,1%	
Cilicia			1	1		
Cipro	4		12	16	25,0%	
Frigia			1	1		
Galazia			4	4		
Licia		1	7	8		
Lidia	3	2	18	23	13,0%	(14,3%)
Misia	1		16	17	5,9%	
Panfilia			3	3		
Pisidia	1		5	6		
Ponto		1	1	2		
Asia (altre regioni)	**1**		**21**	**22**	**4,5%**	
Arabia			6	6		
Siria	1		15	16	6,2%	
incerta			**2**	**2**		

-per regioni, distinguendo trà dediche d'epoca ellenistica e d'epoca imperiale (a.C./d.C.)

		Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Grecia continentale							
Attica	a.C.	5		17	22	22,7%	
	d.C.	14		23	37	37,8%	
	inc.	12		2	14		
Beozia	a.C.	2		8	10	20,0%	
	d.C.	4		2	6		
Corcira	a.C.		1		1		
Epiro	a.C.			3	3		
Etolia	inc.	1		1	2		
Eubea	a.C.	6		13	19	31,6%	
	inc.		1		2		
Focide	a.C.	1		4	5		
	d.C.	1		2	3		
	inc.			3	3		
Locride	a.C.	2		2	4		
Macedonia	a.C.	4		26	30	13,3%	
	d.C.	17	2	39	58	29,3%	(30,4%)
	inc.	2		4	6		
Peloponneso	a.C.	2		8	10	20,0%	
	d.C.	2	1	3	6		
	inc.			3	3		
Tessaglia	a.C.	2		11	13	15,4%	
	d.C.			2	2		
	inc.	1	1	1	3		
Tracia	a.C.	2	1	10	13	15,4%	(16,7%)
	d.C.		1	9	10		
	inc.			2	2		
Grecia insulare							
Creta	a.C.	4		4	8		
	d.C.	4		6	10	40,0%	
Cicladi	a.C.	5		34	39	12,8%	
	d.C.			7	7		
	inc.	1		3	4		
M.Tracio	d.C.	1		3	4		
	inc.	1			1		
Rodi	a.C.			73	73		
	d.C.	1		8	9		
	inc.			1	1		
Sporadi	a.C.	4		5	9		
	d.C.	2	1	4	7		
	inc.	2		2	4		

	Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale	
Asia Minore						
Bitinia	a.C.			1	1	
	d.C.	2		2	4	
	inc.			1	1	
Caria	a.C.	2		14	16	12,5%
	d.C.	1		13	14	7,1%
	inc.	1		5	6	
Cipro	a.C.	4		11	15	26,7%
	inc.			1	1	
Cilicia	d.C.			1	1	
Galazia	d.C.			4	4	
Licia	d.C.		1	7	8	
Lidia	a.C.		1	3	4	
	d.C.	3	1	14	18	16,7% (17,6%)
	inc.			1	1	
Misia	a.C.			6	6	
	d.C.	1		7	8	12,5%
	inc.			3	3	
Panfilia	d.C.			3	3	
	inc.			1	1	
Frigia	d.C.			1	1	
Pisidia	d.C.	1		4	5	
	inc.			1	1	
Ponto	d.C.			1	1	
	inc.		1		1	
Asia (altre regioni)						
Arabia	d.C.			6	6	
Siria	a.C.	1		4	5	
	d.C.			9	9	
	inc.			2	2	

5. *per grandi aree e secoli*

Vengono qui presentati i dati relativi alla distribuzione per secoli all'interno delle quattro grandi aree individuate (Grecia continentale, Grecia insulare, Asia minore, le altre regioni dell'Asia) di tutti i fedeli e dei fedeli delle dediche individuali: il campione complessivo risulta infatti appiattito dalla forte rilevanza dei fedeli menzionati nei Cataloghi e negli atti di manomissione; le righe della tabella relativa a tutti i fedeli che non corrispondono a quelle della tabella relativa alle dediche individuali sono in neretto.

	dediche individuali				**tutti i fedeli**			
	Donne	Inc.	Uomini	**Totale**	Donne	Inc.	Uomini	**Totale**
Grecia continentale								
inc.a.C.	2		2	4	2		2	4
IV-III s.a.C.			1	1			1	1
III s.a.C.	3		12	15	**4**	**4**	**18**	**26**
III-II s.a.C.	1		1	2	1		1	2
II s.a.C.	7		45	52	**91**	**12**	**250**	**353**
II-I s.a.C.	5		16	21	5		16	21
I s.a.C.	8	1	26	35	**60**	**2**	**115**	**177**
I s.a.C.-I s.d.C.	1		3	4	**14**	**2**	**10**	**26**
I s.d.C.	6		14	20	**6**		**32**	**38**
I-II s.d.C.	3		7	10	3		7	10
II s.d.C.	20		20	40	**33**		**105**	**138**
II-III s.d.C.	4	1	14	19	4	1	14	19
III s.d.C.	2		19	21	2		19	21
inc.d.C.	3	3	6	12	3	3	6	12
epoca romana			6	6			6	6
epoca incerta	15	3	7	25	**21**	**5**	**13**	**39**
a.C.	26	1	103	130	**164**	**18**	**409**	**591**
d.C.	38	4	80	122	**51**	**4**	**183**	**238**
Grecia insulare								
inc.a.C.	1		1	2	**2**	**7**	**36**	**45**
III s.a.C.	4		28	32	4		28	32
III-II s.a.C.			1	1			1	1
II s.a.C.	4		44	48	**4**		**68**	**72**
II-I s.a.C.	1		3	4	1		3	4
I s.a.C.	3		39	42	3		39	42
I s.d.C.	2		7	9	2		7	9
I-II s.d.C.	3		3	6	3		3	6
II s.d.C.	1		9	10	1		9	10
II-III s.d.C.			1	1			1	1
III s.d.C.	1			1	1			1
III-IV s.d.C.			4	4			4	4
inc.d.C.	1	1	4	6	**1**	**1**	**13**	**15**
epoca romana	3	1	3	7	3	1	3	7
epoca incerta	1		3	41	1		3	41
a.C.	13		116	129	**14**	**7**	**175**	**196**
d.C.	8	1	28	37	**8**	**1**	**37**	**46**

	dediche individuali				tutti i fedeli			
	Donne	Inc.	Uomini	**Totale**	Donne	Inc.	Uomini	**Totale**
Asia Minore								
inc.a.C.			4	4			4	4
IV-III s.a.C.	1		1	2	**2**	**1**	**34**	**37**
III s.a.C.	3		14	17	**3**	**1**	**41**	**45**
III-II s.a.C.			2	2			2	2
II s.a.C.	2		7	9	2		7	9
I s.a.C.		1	6	7		**1**	**21**	**22**
I s.a.C.-I s.d.C.			1	1			1	1
I s.d.C.	1		1	2	1		1	2
I-II s.d.C.			5	5			**15**	**15**
II s.d.C.	5		17	22	**5**		**27**	**32**
II-III s.d.C.	1	1	12	14	1	1	12	14
III s.d.C.	1	1	10	12	1	1	10	12
inc.d.C.			10	10			10	10
epoca romana	1	1	7	9	1	1	7	9
epoca incerta			5	5			5	5
a.C.	6	1	34	41	**7**	**3**	**109**	**119**
d.C.	8	2	55	65	**8**	**2**	**75**	**85**
Asia (altre regioni)								
III s.a.C.	1		1	2	**2**		**4**	**6**
II s.a.C.			3	3			3	3
I s.d.C.			1	1			1	1
II s.d.C.			10	10			10	10
II-III s.d.C.			1	1			1	1
III s.d.C.			3	3			3	3
epoca romana			2	2			2	2
a.C.	1		4	5	**2**		**7**	**9**
d.C.			15	15			15	15

– *partecipazione femminile nelle diverse aree*

La seguente tabella è stata ottenuta calcolando la percentuale di presenza femminile sui dati precedenti ridistribuiti contando i fedeli a cavallo di due secoli per metà in un secolo per metà nell'altro: sono stati presi in considerazione solo i campioni di almeno 10 fedeli; nelle colonne "tutti" in neretto le percentuali diverse da quelle della colonna "dediche".

	Grecia dediche	tutti	Grecia ins. dediche	tutti	Asia min. dediche	tutti
III a.C.	21,2%	**14,5%**	12,3%	12,3%	18,4%	**5,4%**
II a.C.	15,7%	**25,5%**	8,9%	**6,0%**	20,0%	20,0%
I a.C.	23,2%	**34,7%**	9,3%	9,3%		
I d.C.	29,6%	**25,9%**	29,0%	29,0%		**9,5%**
II d.C.	43,1%	**24,7%**	9,5%	9,5%	15,9%	**13,9%**
III d.C.	13,1%	13,1%			7,9%	7,9%
a.C.	20,0%	**27,7%**	10,1%	**7,1%**	14,6%	**5,8%**
d.C.	31,1%	**21,4%**	21,6%	**17,4%**	12,3%	**9,4%**

Le donne nel culto isiaco in Italia e nelle Province.

	Donne	Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale
Italia	**103**	**8**	**291**	**402**	**25,8%**
Roma	**38**	**3**	**99**	**140**	**27,1%**
Centro	**27**	**3**	**123**	**153**	**17,6%**
Campania	2		24	26	7,7%
Lazio	15	1	68	84	17,9%
Etruria	5	2	20	27	18,5% (20,0%)
Umbria	2		3	5	
Piceno	1		1	2	
Sannio	2		7	9	
Nord	**25**	**3**	**50**	**78**	**32,1% (33,3%)**
Venetia e Istria	13	3	38	54	24,1% (25,5%)
Emilia	9		8	17	52,9%
Transpadana	2		2	4	
Liguria	1		2	3	
Sud	**14**		**23**	**37**	**37,8%**
Sardegna			8	8	
Sicilia	3		8	11	27,3%
Bruttium e Lucania	3		1	4	
Apulia e Calabria	8		6	14	57,1%
Prov.danubiane	**19**	**8**	**88**	**115**	**16,5% (17,8%)**
Dacia	9	1	21	31	29,0% (30,0%)
Dalmazia	4	1	12	17	23,5% (25,0%)
Mesia inf.	2	3	20	25	8,0% (9,1%)
Pannonia inf.			8	8	
Pannonia sup.	2	2	21	25	8,0%
Noricum e Rezia	2	1	7	10	20,0% (22,2%)
Ovest	**23**	**2**	**53**	**78**	**29,5%**
Britannia			3	3	
Germania inf.	1		4	5	
Germania sup.	2		4	6	
Penisola iberica	12	2	18	32	37,5% (40,0%)
(Tarragonese)	*6*	*1*	*10*	*17*	*35,3% (37,5%)*
Gallia	8		24	32	25,0%
(Narbonese)	*7*		*18*	*25*	*30,4%*
Africa	**12**	**4**	**38**	**54**	**22,2% (24%)**
Africa proc.	3	2	16	21	14,3% (15,8%)
Cirenaica	2	1	7	10	20,0% (22,2%)
Mauritania			4	4	
Numidia	5	1	6	12	41,7% (45,4%)
Tripolitania	2		5	7	

– *luoghi principali*

	Donne			Inc.	Uomini	Totale	Donne sul Totale
–Italia							
Roma	38	3	99	14027,1%			
Ostia	6		31	3616,1%			
Porto	4	1	21	2615,4%			
Aquilea	5	1	18	2420,8%			
Pompei	2		15	1711,7%			
Firenze		1	11	12			
Verona	3		7	1030,0%			
–Province danubiane							
Tomi	1		12	137,7%			
Sarmizegetusa	5		5	1050,0%			
Poetovio=Ptuj			10	10			
Apulum	1		6	7			
–Province occidentali							
Nemausus=Nîmes	3		6	9			
–Province africane							
Cartagine	1	2	6	9			
Cirene	1	1	5	7			

– *evoluzione diacronica per grandi aree*

	Donne	Inc.	Uomini	Totale
Italia				
inc. a.C.			3	3
II-III a.C.	2		1	3
II a.C.	1		1	2
I a.C.			1	1
I sec. d.C.	9		35	44
I-II sec. d.C.	2		29	31
II sec. d.C.	10	2	37	49
II-III sec. d.C.	11		40	51
III sec. d.C.	10	1	35	56
III-IV d.C.	1			1
IV sec. d.C.	2		8	10
inc. d.C.	2	2	8	12
incerta	53	3	93	149
Roma				
I sec. a. C.			1	1
I sec. d. C.	3		9	12
I-II sec. d. C.			13	13
II sec. d. C.	3	1	7	11
II-III sec. d. C.	1		9	10
III sec. d. C.	5	1	13	19
III-IV sec. d. C.	1			1
IV sec. d. C.	2		4	6
incerta d.C.	1	1	7	9
incerta	22		36	58
Centro				
inc. a.C.			3	3
I sec. d.C.	3		17	20
I-II sec. d.C.	1		5	6
II sec. d.C.	3	1	21	25
II-III sec. d.C.	4		15	19
III sec. d.C.	2		22	24
IV sec. d.C.			4	4
incerta	14	2	35	51
Nord				
I sec. d.C.	1		6	7
I-II sec. d.C.	1		3	4
II sec. d.C.	2		7	9
II-III sec. d.C.	5	1	15	21
III sec. d.C.	3		2	5
inc. d.C.	1	1		2
incerta	12	1	17	30

	Donne	Inc.	Uomini	Totale
Sud				
II-III sec. a.C.	2		1	3
II sec. a.C.	1		1	2
I sec. d.C.	2		3	5
I-II sec. d.C.			8	8
II sec. d.C.	2		4	6
II-III sec.d.C	1			1
III sec. d.C.	1			1
incerta d.C.			1	1
incerta	5		5	10
province africane				
II-III a.C.	2	1	1	4
II sec. d.C.	5	2	19	26
II-III sec. d.C.	1	1	11	13
III sec. d.C.	3		7	10
inc. d.C.	1			1
province occidentali				
incerta	8	1	27	36
I sec. d.C.		1	4	5
I-II sec. d.C.	4		2	6
II sec. d.C.	7		9	16
II-III sec. d.C.	3		6	9
III sec. d.C.	1		4	5
d.C.	1			1
province danubiane				
incerta a.C.			1	1
III sec. a.C.			1	1
II-I sec. a.C.		1		1
I sec. a.C.			3	3
I sec. d.C.	1		4	5
I-II sec. d.C.	3	1	4	8
II sec. d.C.	5	1	24	30
II-III sec. d.C.	2		3	5
III sec. d.C.	1	1	15	17
III-IV sec. d.C.	2		2	4
incerta	5	4	31	40

– *partecipazione femminile nelle diverse aree*

La seguente tabella è stata ottenuta calcolando la percentuale di presenza femminile sui dati precedenti ridistribuiti contando i fedeli a cavallo di due secoli per metà in un secolo per metà nell'altro: sono stati presi in considerazione solo i campioni di almeno 9 fedeli.

	I sec. d.C.	II sec. d.C.	III sec. d.C.	incerta	
Italia	16,8%	18,3%	19,5%	35,6%	
Roma	15,5%	17,1%	24,5%	37,9%	
Nord	16,6%	23,3%	35,5%	(36,7%)40,0%	
Centro	15,2%	14,7%	11,9%	27,4%	
Sud	22,2%	23,8%		50,0%	
prov.africane		16,9%	(18,3%)21,2%	27,7%	
prov.occidentali		44,7%		22,2%	
prov.danubiane	27,7%	20,6%	14%	12,5%	(13,9%)

Gruppi divini nelle dediche a Delo.

– *in valori assoluti*

solo: fedeli che si rivolgono solo a quelle divinità
anche eg.: fedeli che si rivolgono anche ad altre divinità egizie
anche non eg.: fedeli che si rivolgono anche ad altre divinità non egizie
theoi synnaoi: fedeli che si rivolgono anche a *theoi synnaoi* o *symbomoi* o *entemenioi*

	totale	solo	anche eg.	anche non eg.	theoi synnaoi
–frequenze semplici					
Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	54	35	6	14	10
Serapide, Iside, Anubi, ma non Arpocrate	68	55	2	12	4
Serapide e Iside, ma non Anubi né Arpocrate	10	9		1	3
Iside e Anubi	4	3	1		
Iside e Arpocrate	1			1	
Serapide	16	11	1	5	
Iside	27	14	1	12	
Anubi	4	2		2	
Arpocrate	1	1			
due soli tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	15	12	1	2	3
uno solo tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	48	28	2	19	
nessuno tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	38		4	35	
- frequenze cumulate					
Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	54	35	6	14	10
Serapide, Iside, Anubi	122	90	8	26	14
Serapide, Iside	132	99	8	27	17
almeno uno tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	185	130	11	47	20
totale	**223**	**130**	**15**	**82**	**20**

– in percentuale sul totale dei fedeli

	totale	solo	anche eg.	anche non eg.	theoi synnaoi
- frequenze semplici					
Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	24,2%	15,7%	2,7%	6,3%	4,5%
Serapide, Iside, Anubi, ma non Arpocrate	30,5%	24,7%	0,9%	5,4%	1,8%
Serapide e Iside, ma non Anubi né Arpocrate	4,5%	4,0%		0,5%	1,4%
Iside e Anubi	1,8%	1,4%	0,5%		
Iside e Arpocrate	0,5%			0,5%	
Serapide	7,2%	4,9%	0,5%	2,2%	
Iside	12,1%	6,28%	0,5%	5,4%	
Anubi	1,8%	0,9%		0,9%	
Arpocrate	0,5%	0,5%			
due soli tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	6,7%	5,4%	0,5%	0,9%	1,3%
uno solo tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	21,5%	12,6%	0,9%	8,5%	
nessuno tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	17,0%		1,8%	15,7%	
-frequenze cumulate					
Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	24,2%	15,7%	2,7%	6,3%	4,5%
Serapide, Iside, Anubi	54,7%	40,4%	3,6%	11,7%	6,3%
Serapide, Iside	59,2%	44,4%	3,6%	12,1%	7,6%
almeno uno tra Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate	83,0%	58,3%	4,9%	21,1%	9,0%
totale	**100,0%**	**58,3%**	**6,7%**	**36,8%**	**9,0%**

– *evoluzione diacronica*

legenda:

SIAAr=Serapide, Iside, Anubi, Arpocrate
SI=Serapide e Iside
non=altre divinità non egizie
SIA=Serapide, Iside e Anubi
S=Serapide, I= Iside, A=Anubi
eg.=altre divinità egizie

– *in valori assoluti*

	SIAAr	SIA	SI	S	I	A	non	eg.	Totale
III s.					1		1		
fine III s.		14	4	1	4	2	5	1	25
in. II s.	2	10	2	1	3	3	6		24
metà II s.	6	12			5		7	3	25
fine II s.	34	22		9	16	2	42	1	95
in. I s.	12	7	1	1	4		6	7	30
inc.		3	3	5	3	1	15	3	22

– *in percentuale rispetto al totale del singolo campione (epoca)*

	SIAAr	SIA	SI	S	I	A	non	eg.
fine III s.		56,0%	16,0%	4,0%	16,0%	8,0%	20,0%	4,0%
in. II s.	8,3%	41,7%	8,3%	4,2%	12,5%	12,5%	25,0%	
metà II s.	24,0%	48,0%			20,0%		28,0%	12,0%
fine II s.	35,8%	23,2%		9,5%	16,8%	2,1%	44,2%	1,1%
in. I s.	40,0%	23,3%	3,3%	3,3%	13,3%		20,0%	23,3%
inc.		13,6%	13,6%	22,7%	13,6%	4,5%	68,2%	13,6%

Gruppi divini nelle dediche in Oriente.

legenda:

Licia etc.= Licia, Panfilia, Pisidia
Cilicia etc. = Cilicia, Isauria, Galazia
Grecia occ.= Epiro, Etolia, Corcira
S= Serapide, I=Iside, A=Anubi, Ar=Arpocrate
SIAAr=Serapide, Iside, Anubi e Arpocrate
SIA = Serapide, Iside e Anubi, ma non Arpocrate
SIAr=Serapide, Iside e Arpocrate, ma non Anubi
I A/Ar=Iside e Anubi o Arpocrate
Q= almeno uno tra Serapide, Iside, Anubi e Arpocrate
solamente/anche non/eg.= solamente/anche altre divinità non egizie/egizie
re= menzione di re, imperatori, città accanto alle divinità
epiteti = presenza di epiteti
synnaoi= theoi synnaoi, symbomoi, etc.

– *in valori assoluti*

							solamente			anche				
regione	SIAAr	SIA	SIAr	SI	IA/Ar	S	I	Ar	Q	non	eg.	non	eg.	Totale
Totale	**14**	**68**	**3**	**98**	**7**	**64**	**56**	**3**	**313**	**61**	**7**	**55**	**16**	**381**
Asia (altre reg.)				**2**		**4**	**2**		**8**			**4**		**8**
Asia Minore	**1**	**9**		**22**	**2**	**38**	**7**		**79**	**7**		**23**	**5**	**86**
Bitinia e Ponto				1		3			4			3		4
Caria e Frigia	1	4		9	2	7			23	3		5	2	26
Cipro		3		5		7			15			4		15
Licia etc.				1		6			7			6		7
Lidia		2		1		6	4		13	2		1	3	15
Cilicia etc.				1		6	1		8			4		8
Misia				4		3	2		9	2				11
Grecia cont.	**7**	**46**	**3**	**45**	**5**	**10**	**37**	**3**	**156**	**18**	**7**	**17**	**11**	**181**
Attica	2				1	2	11		16	1		1		17
Beozia		8		2			2		12					12
Eubea	1	8		2			2		13	5			2	18
Locride, Focide		11							11					11
Macedonia	2	8	3	15	1		17	2	48	9	7	7	5	64
Peloponneso				9		4	1		14	3		1		17
Tessaglia	1	5		5		1		1	13			1	1	13
Tracia	1	6		11		3	2		23			7		23
Grecia occ.				1	3		2		6				3	6
Grecia ins.	**6**	**13**		**27**		**12**	**10**		**68**	**36**		**11**		**104**
Cicladi		12		9		2	6		29			4		29
Rodi				2		2	1		5	34		1		39
Sporadi	6	1		6		2	2		17	2		1		19
Creta				10		6	1		17			4		17
Incerta				2					2			2		

– in percentuale dei fedeli della regione (per le regioni con almeno 10 fedeli)

regione	SIAAr	SIA	SI	IA/Ar	S	I	Q	solo non	anche non	eg
Totale	**3,7%**	**17,8%**	**25,7%**	**1,8%**	**16,8%**	**14,7%**	**82,2%**	**16,0%**	**14,4%**	**4,2%**
Asia Minore	**1,2%**	**10,5%**	**25,6%**	**2,3%**	**44,2%**	**8,1%**	**91,9%**	**8,1%**	**26,7%**	**5,8%**
Caria e Frigia	3,9%	15,4%	34,6%	7,7%	26,9%		88,5%	11,5%	19,2%	7,7%
Cipro		20,0%	33,3%		46,7%		100%		26,7%	
Lidia		13,3%	6,7%		40,0%	26,7%	86,7%	13,3%	6,7%	20,0%
Misia			36,4%		27,3%	18,2%	81,8%	18,2%		
Grecia cont.	**3,9%**	**25,4%**	**24,9%**	**2,7%**	**5,5%**	**20,4%**	**86,2%**	**9,9%**	**9,4%**	**6,1%**
Beozia		66,7%	16,7%			16,7%	100%			
Eubea	5,5%	44,4%	11,0%			11,0%	72,2%	27,8%		11,0%
Locride, Focide		100%					100%			
Macedonia	3,1%	12,5%	23,4%	1,6%		26,6%	75,0%	11,0%	11,0%	7,8%
Peloponneso			52,9%		23,5%	5,9%	82,4%	17,7%	5,9%	
Tessaglia	7,7%	38,5%	38,5%		7,7%		100%		7,7%	7,7%
Tracia	4,4%	26,1%	47,8%		13,0%	8,7%	100%		30,4%	
Grecia ins.	**5,8%**	**12,5%**	**26,0%**		**11,5%**	**9,6%**	**65,4%**	**34,6%**	**10,6%**	
Cicladi		41,4%	31,0%		6,9%	20,7%	100%		13,8%	
Rodi			5,1%		5,1%	2,5%	12,8%	87,1%	2,5%	
Sporadi	31,5%	5,3%	31,6%		10,5%	10,5%	89,4%	10,5%	5,3%	
Creta			58,8%		35,3%	5,9%	100%		23,5%	

– frequenze cumulate; presenza di epiteti, menzione di theoi synnaoi

-in valore assoluto

	SIAAr	SIA	SI	S	I	A/Ar	Q	epit.	re	synnaoi
Totale	**14**	**82**	**183**	**246**	**246**	**95**	**313**	**73**	**30**	**49**
Asia (altre reg.)			**2**	**6**	**4**		**8**	**4**		
Asia Minore	**1**	**10**	**32**	**70**	**41**	**12**	**79**	**38**	**16**	**17**
Bitinia e Ponto			1	4	1		4	2		1
Caria et Frigia	1	5	14	21	16	7	23	10	6	2
Cipro		3	8	15	8	3	15	7	3	4
Licia, Panfilia, Pisidia			1	7	1		7	4	4	1
Lidia		2	3	9	7	2	13	4	2	2
Cilicia, Isauria, Galazia			1	7	2		8	8		6
Misia			4	7	6		9	3	1	1
Grecia cont.	**7**	**53**	**101**	**111**	**143**	**64**	**156**	**28**	**9**	**19**
Attica	2	2	2	4	14	3	16	3		1
Beozia		8	10	10	12	8	12		4	
Eubea	1	9	11	11	13	9	13			3
Locride, Focide		11	11	11	11	11	11			
Macedonia	2	10	28	28	46	16	48	16	5	9
Peloponneso			9	13	10		14	1		
Tessaglia	1	6	11	12	11	7	13			
Tracia	1	7	18	21	20	7	23	8		6
Grecia occ.			1	1	6	3	6			
Grecia ins.	**6**	**19**	**46**	**58**	**56**	**19**	**68**	**13**	**5**	**13**
Cicladi		12	21	23	27	12	29	1	2	4
Rodi			2	4	3		5	3		1
Sporadi	6	7	13	15	15	7	17	3		4
Creta			10	16	11		17	6	3	4
M.Tracio			1	2	1		2			
Incerta			2	2	2		2			

– in percentuale dei fedeli della regione (per le regioni con almeno 10 fedeli)

	SIAAr	SIA	SI	S	I	A/Ar	epit.	re	synnaoi
Totale	**3,7%**	**21,5%**	**48,0%**	**64,5%**	**64,5%**	**24,9%**	**19,2%**	**7,9%**	**12,9%**
Asia Minore	**1,2%**	**11,6%**	**37,2%**	**81,4%**	**47,7%**	**14,0%**	**44,2%**	**18,6%**	**19,8%**
Caria e Frigia	3,9%	19,2%	53,9%	80,7%	61,5%	26,9%	38,5%	23,1%	7,7%
Cipro		20,0%	53,3%	100%	53,3%	20,0%	46,7%	20%	26,7%
Lidia		13,3%	20,0%	60,0%	46,7%	13,3%	26,7%	13,3%	13,3%
Misia			36,4%	63,6%	54,6%		27,3%	9,1%	9,1%
Grecia cont.	**3,9%**	**29,3%**	**55,8%**	**61,3%**	**79,0%**	**35,4%**	**19,9%**	**5,0%**	**10,5%**
Attica	11,8%	11,8%	11,8%	23,5%	82,4%	17,7%	17,7%		5,9%
Beozia		66,7%	83,3%	83,3%	100,0%	66,7%		33,3%	
Eubea	5,6%	50,0%	61,1%	61,1%	72,2%	50,0%			16,6%
Locride, Focide		100%	100%	100%	100%	100%			
Macedonia	3,1%	15,6%	43,8%	43,8%	71,9%	25,0%	25,0%	7,8%	14,1%
Peloponneso			52,9%	76,5%	58,8%		5,9%		
Tessaglia	7,7%	46,2%	84,6%	92,3%	84,6%	53,9%			
Tracia	4,4%	30,4%	78,3%	91,3%	87,0%	30,4%	34,8%		26,1%
Grecia ins.	**5,8%**	**18,3%**	**44,2%**	**55,8%**	**53,8%**	**18,3%**	**12,6%**	**4,8%**	**16,4%**
Cicladi		41,4%	65,5%	79,3%	86,2%	41,4%	3,5%	6,9%	13,8%
Rodi			5,1%	10,3%	7,7%		7,7%		2,5%
Sporadi	31,5%	36,8%	68,4%	78,9%	78,9%	36,8%	15,8%		21,1%
Creta			58,8%	94,1%	64,7%		35,3%	17,6%	23,5%

– *evoluzione diacronica*

- *in valori assoluti*

	Asia		Asia min.		Grecia cont.		Grecia Ins.		Totale	
	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.
Sarapide Iside Anubi Arp.			1		5	2		2	6	4
Sarapide Iside Anubi			6	1	35	5	13		54	6
Sarapide Iside	2		16	4	27	17	18	7	58	28
Sarapide		3	8	28	4	2	5	7	17	40
Iside		2	1	5	12	21	9	1	22	29
solo non egizi			1	5	8	9	34	1	43	15
solo egizi					5	2			5	2
anche non egizi		4	5	17	11	6	2	8	18	35
anche egizi				3	10	1			11	4
epiteti		4	1	26	5	20	7	6	13	56
re			6	8	4	5		5	10	18
synnaoi			9	8	8	10	5	4	22	22

– *in percentuale dei fedeli dell'area*

	Asia min.		Grecia cont.		Grecia ins.		Totale	
	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.	a.C.	d.C.
Sarapide Iside Anubi Arpocrate	3,0%		5,1%	3,3%		11,1%	2,8%	3,1%
Sarapide Iside Anubi	18,2%	2,3%	35,4%	8,2%	16,5%		25,4%	4,7%
Sarapide Iside	48,5%	9,3%	22,2%	27,9%	22,8%	38,9%	27,2%	22,0%
Sarapide	24,2%	65,1%	4,0%	3,3%	6,3%	38,9%	8,0%	31,5%
Iside	3,0%	11,6%	12,1%	34,4%	11,4%	5,6%	10,3%	22,8%
solo non egizi	3,0%	11,6%	8,1%	14,8%	43,0%	5,6%	20,2%	11,8%
solo egizi			5,1%	3,3%			2,3%	1,6%
anche non egizi	15,2%	39,5%	11,1%	9,8%	2,5%	44,4%	8,5%	27,6%
anche egizi		7,0%	10,1%	1,6%			5,2%	3,1%
epiteti	3,0%	60,5%	5,1%	32,8%	8,9%	33,3%	6,1%	44,1%
re	18,2%	18,6%	4,0%	8,2%		27,8%	4,7%	14,2%
synnaoi	27,3%	18,6%	8,1%	16,4%	6,3%	22,2%	10,3%	17,3%

Divinità nelle dediche in Italia e nelle province

Q=almeno uno tra Serapide, Iside, Anubi e Arpocrate
altri eg./ non eg. =altre divinità egizie/ non egizie
reg. II e III = Apulia, Calabria, Bruttium, Lucania

-valori assoluti

	Iside	Serapide	Iside e Ser.	Osiride	Q	altri eg.	non eg.	Totale
Italia	**153**	**95**	**36**	**15**	**212**	**16**	**62**	**239**
Roma	35	36	7	12	58	13	21	73
reg. II et III	7	3	3		7			7
Campania	6	3			9			10
Emilia	7			1	7	1		7
Etruria	16	2	2	2	16		3	16
Lazio	26	31	10		47	1	27	48
Sardegna,Sicilia	10	8	7		11	1	4	14
Umbria,Piceno,Sannio	4	4	1		7		5	8
Transpadana,Liguria	4				4			4
Venetia, Istria	37	4	3		39		8	46
Prov.danubiane	**60**	**55**	**22**		**94**	**1**	**42**	**104**
Prov.occidentali	**43**	**27**	**10**		**60**		**16**	**65**
Prov.africane	**13**	**35**	**4**	**1**	**45**	**3**	**16**	**45**

-in percentuale sui fedeli della regione (per le regioni con almeno 10 fedeli)

	Iside	Serapide	Iside e Ser.	Osiride	Q	altri eg.	non eg.
Italia	**64,0%**	**39,8%**	**15,1%**	**6,3%**	**88,7%**	**6,7%**	**25,9%**
Roma	47,9%	49,3%	9,6%	16,4%	79,5%	17,8%	28,8%
Campania	60,0%	30,0%			90,0%		
Etruria	100,0%	12,5%	12,5%	12,5%	100,0%		18,8%
Lazio	54,1%	64,6%	20,8%		97,9%	2,1%	56,3%
Sardegna,Sicilia	71,4%	57,1%	50,0%		78,6%	7,1%	28,6%
Venetia, Istria	80,4%	8,7%	6,5%		84,8%		17,4%
Prov.danubiane	**57,7%**	**52,9%**	**21,2%**		**90,0%**	**1,0%**	**40,4%**
Prov.occidentali	**66,2%**	**41,6%**	**15,4%**		**92,3%**		**24,6%**
Prov.africane	**28,9%**	**77,8%**	**8,9%**	**2,2%**	**100%**	**6,7%**	**35,5%**

– epiteti e divinità nelle dediche

–valori assoluti

	epiteti	Zeus Giove	Helios Sole	augusta regina	invictus/a	Totale
Italia	**115**	**40**	**30**	**42**	**19**	**239**
Roma	35	16	14	6	8	73
reg. II et III						7
Campania	7			2		10
Emilia	4			1	3	7
Etruria	11			9		16
Latium	24	19	12	2	2	48
Umbria,Piceno,Sannio	4	3	3		4	8
Sardegna,Sicilia		1				14
Transpadana,Liguria						4
Venetia, Istria	25			20	1	46
Prov.danubiane	**52**	**17**	**6**	**25**	**5**	**100**
Prov.occidentali	**31**	**6**	**1**	**4**	**2**	**65**
Prov.africane	**29**	**14**	**6**	**16**	**1**	**45**

–in percentuale sui fedeli della regione (per le regioni con almeno 10 fedeli)

	epiteti	Zeus Giove	Helios Sole	augusta regina	invictus/a
Italia	**48,1%**	**16,7%**	**12,5%**	**17,6%**	**7,9%**
Roma	47,9%	21,9%	19,2%	8,2%	11,0%
Campania	60,0%			20,0%	
Etruria	68,8%			56,2%	
Lazio	50,0%	39,6%	25,0%	4,2%	4,2%
Sardegna,Sicilia		7,7%			
Venetia, Istria	54,3%			43,5%	2,2%
Prov.danubiane	**50,0%**	**16,3%**	**5,8%**	**24,0%**	**4,8%**
Prov.occidentali	**47,7%**	**9,2%**	**1,5%**	**6,2%**	**3,1%**
Prov.africane	**64,4%**	**31,1%**	**13,3%**	**35,6%**	**2,2%**

– *principali divinità non egizie*

	Italia	Danubio	Ovest	Africa
– *ricordate in aree diverse*				
Giove/Zeus	40	17	6	14
Helios/Sole	30	6	1	6
Apollo	7	1	1	
Silvano	7	1		
Giunone	4	1	2	
Asclepio	1	3	3	
Ercole	5	1		
Nettuno/Posidone		4		2
Genius	1		4	
Luna	2		1	
Diana	2	1		
– *ricordate in una sola area ma in almeno due testi diversi*				
Mercurio	7			
Noreia		6		
Liber Pater	5			
Plutone				5
Fortuna	4			
Madre degli dèi	4			

INDICI

1. AUTORI ANTICHI

Agostino 80n, 103, 106n
Anaxandrides comicus 105n
Antifonte 49
Antonino Liberale 71n
Appiano 82n, 88
Apuleio 73n, 99n, 108
Aristea d'Argo 65n, 103
Aristippo 65n
Aristobulus Cassandrensis 70n
Aristotele 70n
Arnobio 53-4n, 76-7
Arriano 70n
Artemidoro 69n
Ateneo 105n
Aurelio Vittore 84n

Callimaco 106n
Callistene 70n, 94n
Catullo 80
Cesare 84n
Cicerone 4n, 53-4n, 73n, 76n, 81-84, 86n, 104, 118
Clemente Alessandrino 65n, 70n, 103n
Cornuto 68n, 101n, 106n

Digesto 93n
Diodoro 47, 48n, 49-51, 53n, 65n, 69, 71
Diogene Laerzio 61n, 70
Dione Cassio 74n, 75n, 79, 80n, 85, 89n, 90, 97-9n, 105n

Ecateo d'Abdera 61n, 69-70
Ecateo di Mileto 57
Eforo 50n
Eliano 6n
Ennio 73n
Erodoto 49, 51, 52n, 55, 57-58, 64-5n, 67n, 70n, 99n, 124n
Eschilo 66n
Esichio 70n
Eudosso 69n

Festo 84n
Filocalo 99n
Filone 53n, 93n
Filostrato 108n
Flavio Giuseppe 91, 92-3n, 99n, 108n

Gemino 99n
Giovenale 6n

Igino 70n, 106n
Isidoro 66-71, 76n, 117
Istro di Cirene 65n

Leone di Pella 70n, 106n
Livio 77-8n, 84
Lucano 87, 103, 106n
Luciano 94n

Macrobio 73n
Manetone 70, 111
Marziano Capella 54n
Minucio Felice 53n

Nicandro 71
Nigidio Figulo 71, 106n
Nymphodoros di Siracusa 103

Omero 59n
Orazio 91n, 106
Ovidio 103, 104n, 106

Phlegon 94n
Pindaro 70n
Platone 48, 52, 64, 91n, 105n
Plinio 84, 103n
Plutarco 49n, 52-54, 70n, 73n, 80, 82n, 104, 110-1, 112n, 119
Porfirio 49n, 53n
Properzio 106
Prudenzio 81n

Sallustio 73n
Seneca 89n, 93n, 101, 102, 106n
Servio 76n, 106n
Stazio 109n
Strabone 70n
Svetonio 91, 92n, 96, 97-9n, 102n, 108n, 109

Tacito 90n, 91, 93, 95n, 96, 97n, 102, 108n, 109-11, 119
Tertulliano 75, 77, 80, 104n

Tibullo 91-2n, 96, 106n, 107
Timocles comicus 105n
Tolomeo Lago 70n
Valerio Massimo 73n, 80, 82, 84-5, 88, 106n
Varrone 75-7, 80, 84n, 102-7, 112, 118
Virgilio 103-4
Vitruvio 91, 106n, 118

2. AUTORI MODERNI

Adcock 81n, 83n, 86-7n
Alföldi 76
Ashby 91n

Bandelli 84n
Barzanò 102n, 109n
Baslez 7n, 8-9, 122-5
Becher 104n
Bell 64n
Belloni 105n
Bergman 47-8, 49n, 50n
Bernard 66n
Bernardi 66n
Bianchi 1n, 5n, 47-8n, 59n, 61n, 63n, 65-7n, 72n
Brelich 50n
Burkert 3n, 50n, 60n
Burton 48-9n, 69

Cary 75n, 78n
Charlesworth 88n, 96n, 98n
Coarelli 73-4, 76-7, 78, 80n, 87n, 89n, 91n, 109n
Colin 98n
Cosi 68n
Cracco Ruggini 108n
Crawford 76n, 80n

De Ruggero 78n
Degrassi 74, 90
Detienne 57n
Dunand 2n, 4n, 13n, 19n, 22n, 59n, 66n, 94n

Eliade 60n

Festugière 47, 51n, 54, 56
Froidefond 48n, 65n

Giglioli 90
Graffunder 79n
Grandjean 47-8n, 49, 50n, 59n, 60, 61-2n, 63, 64n
Grenier 53-4n, 88n, 94n, 104-5n
Grimal 107n
Gwyn Griffith 70n, 106n

Hanslik 90n, 93n
Harder 47-8, 59
Heidel 57n, 94n
Heitsch 58
Hemelrijk 101n
Herrmann 80n
Heyob 1-7, 8-9n, 50n, 93-5n
Hopfner 49n, 50n, 53-4n, 61n, 65n, 70-1n, 75n, 79-80n, 85n, 87-8n, 94n, 99n, 101-7n, 110n

Jones 89n

Koberlein 97-100n
Kramer 60n

L'Orange 98n
Lafaye 4n, 93n
Lambrechts 86n, 89n
Landucci Gattinoni 105n
Last 93n
Leclant 99n, 100n, 105n
Lesky 71n
Lloyd 70n

Malaise 4, 72-3n, 76n, 78n, 87n, 89, 93n, 95n, 97-99n, 100n, 102n, 104n, 108-9n, 126-7n
Mazzarino 82n, 84n
Michailidis 1
Moehring 93n
Momigliano 101-2n,
Mommsen 99n
Montevecchi 100n
Mora 49n, 53n, 58n, 64-5n, 67n, 70-1n, 73n, 84n, 99n, 106n, 124n
Müller 47-8, 49-51n, 53n, 55-8n
Münzer 73n, 75n, 83-4n

Nock 93n, 97n, 101n

Pharr 93n
Platner 91n

Rogers 93n

Samuel 100n
Sfameni Gasparro 69n, 72n
Smelik 101n

Sordi 77n, 108-9n
Stambaugh 103n
Tosi 91n
Totti 55n
Tran Tam Tinh 4n
Turcan 76n, 93n
Vanderlip 66-8n
Versnel 95n
Vidman 47n, 73n, 76n
Vogliano 66n
von Bissing 92n
Weingartner 95n
Witt 2n, 5n

3. DIVINITA

Ade 50, 58-9, 111
Adone 1n, 68n, 101n
Afrodite 3, 31, 33, 42-3, 55n, 67-8, 99, 116, 118
Ammon 1n, 30, 33, 69-70, 94n, 124
Anubi 3, 30-4, 36, 37n, 38, 40, 42-3, 44n, 53-4, 75, 80, 88, 92, 94, 100n, 102-7, 115, 116, 118, 120-1
Api 42n, 65n, 85, 102-3, 106, 108, 112
Apollo 30n, 31, 33, 42n, 44, 46n, 57, 71n, 96-7, 110-1, 125
Ares 71n
Arpocrate 4, 30-6, 37n, 39-40, 42-3, 44n, 46n, 54n, 75, 80, 88n, 96, 100n, 102, 104, 105n, 107, 115, 118, 120-1
Artemide 3, 30n, 31, 33, 42n, 51, 67-8, 71n, 99, 117, 125
Asclepio 31, 33, 42n, 44, 111, 124
Astarte 1n, 31, 33, 67-8, 123n
Atena 31, 33, 71n
Attis 101n, 126
Baal 123-5
Bacco 36n, 77n, 107
Bellona-Mâ 86-7
Bolo 42n, 77n
Bubasti 3, 19, 42n, 51, 102, 117
Cabiri 31
Canopo 33, 34n, 37n, 40
Cariti 31
Cerbero 111
Cibele 5, 25-9, 31, 68n, 69, 86, 101n, 115, 119, 126
Cinocefalo 104, 105n
Demetra 3, 32, 49, 51-2, 55, 57, 64, 65, 67-9, 117-8, 125
Diana 2n, 45, 97
Dioniso 31, 36n, 42n, 69, 71n, 97, 107, 111-2, 123-4
Dioscuri 31, 33, 42n, 58n, 97
Dite 111
Ecate 31, 42n, 57, 61n,
Efesto 31, 71n, 124
Era 68-9, 99, 118
Eracle 32, 70-1n, 85
Estia 58n, 67-8, 118
Fortuna 45
Geb 50
Genius 44
Giove 4n, 6n, 42, 44-6, 74, 75n, 90, 96n, 97-8, 102-3, 105, 109n, 110-2, 116
Giove Dolicheno 126-7
Giunone 44, 90, 97
Hathor 2n
Helios 42-3, 45-6, 60, 102, 116
Hermanubis 31, 104
Hermes 31, 33, 49, 52-4, 62, 71n, 104, 105n, 106, 109, 125
Horus 1,7, 42, 46n, 96
Hydreios 30-1, 33, 43
Hygieia 31, 33, 42n
Hypsistos 42n
Io 52n, 65n, 101n, 106
Iside passim
Kore 31-2
Kronos 50, 53, 94n, 104
Lares 4
Leto (Latona) 31, 33, 57, 67, 68, 71n
Liber Pater 45
Luna 45, 60-1, 102
Madre degli dei 45, 108, 125
Marte 97, 118
Men 33
Mercurio 42n, 45, 91, 97, 105
Minerva 90, 103
Mitra 79, 126-7

Nanaia 67-8
Nemesi 33
Neto 71n
Nettuno 44, 97, 103
Nike 31, 33, 57
Noreia 45

Osiride 1, 2n, 6, 30-3, 42-4, 46, 48n, 49-51, 53n, 54-5, 61, 64, 65n, 68n, 69-70, 75, 101n, 102-7, 111, 115-6, 118

Plutone 31, 45, 69, 111
Polyonymos 67-8, 118
Posidone 42n, 44, 50, 58-9, 125
Priapo 42n
Prometeo 65n
Proserpina 68n, 110-1

Rea 67-8, 118
regina 4, 18, 24, 42n, 45-6, 109, 117
dei di Samotracia 31, 42n

Sarapide 4-5, 9, 19, 30-46, 54-5, 58, 60-2, 65n, 69, 70n, 72n, 73-80, 85-7, 88n, 91, 94, 100n, 101-4, 106-8, 110-2, 115-21, 125
Selene 60-1, 69
Silvano 44
Sole 44-6, 49n, 56-8, 60-1, 69-70, 102, 116
Sorapis 103
soter 5-6, 31, 33, 42, 67, 72n, 110, 125
Sothis 52
symbomoi 33, 37, 39, 41-2
synnaoi 31, 33, 37, 39, 41-2, 116

Thesmophoros 51, 63, 65, 69
Thoth 52-4
Tifone-Seth 70, 71n, 106n
triade-tetrade 32-5, 38-44, 54n, 91n, 105, 115-6, 121
Trittolemo 64
Tyche 31

Venere 73, 97, 103

Zeus 30-1, 33, 36-7n, 42-3, 44n, 50, 57-9, 60n, 69-70, 71n, 74n, 102, 105n, 107, 110, 116, 124n

altre 30-1, 33, 42n

4. PERSONE

Manlio Acilio Aviola 101
Agrippa 74, 87n, 89-91, 97
Agrippina 92n, 95n, 96, 98, 101n
Alessandro 70n, 94n, 106n
Antonia 95n
Antonio 82n, 85-7, 97, 118
Appio Claudio Pulcro 85n
Atilio 78
Augusto (Ottaviano) 74, 79, 85, 88n, 89-91, 100-1n, 103-5, 118

Bibulo 75, 78

Caecilii Metelli 89
Caligola 90n, 92n, 95n, 96-101, 118
Calpurnii Pisones 78, 89n, 95, 97n, 107
Caracalla 79
Catilina 82n
P. Cecilio Metello Pio 73, 75
Q. Cecilio Metello Pio Scipione 73-4, 81, 83-4, 87, 118
Celio 81-2
Cesare 75, 81-2, 86
L. Cesare 82n
Cesonia 97n, 98
Cheremone 101, 106n
Claudio 89, 90n, 98, 101-2
Claudio Balbillo 102
Claudio Marcello 81n, 81-3 85n
Clodio 74-5n, 78, 81
Cornelio Gallicano 94
Cornelio Scipione Nasica Serapione 73, 81, 83-4, 118
Cornelio Scipione Nasica Corculum 73n, 83, 84
Cornelio Scipione Africano 83-4
Cornelio Scipione Salvitto 85
Q. Cornificio 85n
Curione 82

Decio Mundo 92, 94
Dionisio 110
Dolabella 86
Domiziano 107-9
Drusilla 97-8

Egnazio Rufo 89n
M. Emilio 78
Q. Emilio Lepido 90
L. Emilio Paolo 80, 82-3, 85

Flavi 43, 74, 90, 102, 107-10, 119
Fulvia Paulina 92-5, 104, 107, 118

Gabinio 75-8
Galba 108
Germanico 92n, 94-6, 103
Giulia Drusilla 98
Giulio Silio 98n
L. Giunio Silano 90
T. Gracco 73, 83-5

Irzio 85n
Iulia Pia Augusta 108

Labieno 75n
Lentulo Spinther 85n
Lepido 75n, 82n, 86n, 87, 89, 118
Licinio Crasso 83n
Livia Orestilla 98n
Lollia Paulina 98n
M. Lollio 90
Q. Lucrezio Vespillo 89n
Q. Lutazio Catulo 75n

L. Marcius Philippus 85n
C. Memmio 98n
Messalina 98n
Milone 84n
Mitridate 31, 73n

Nectanebo 94n
Nerone 98, 101-2, 107

M. Opsio Nevio Flaviano 96
Otone 107-8
Ottavia 98

Petilio Rufo 96n
Pilato 77n, 93n
Pisone 76-8
Pitagora 49
Pompeo 73, 75n, 78, 80-3, 85, 89n
Pompeo Menogenes 85
Poppea 102
Porcio Catone 96n

Scevola 85n
Seiano 93, 96
C. Sentio Saturnino 89n, 92, 95
Ser. Sulpicio Galba 85n
Servilio Isaurico 75n, 85n
Silla 73, 86-7
Silla (figlio) 85n
Sosibios 110
Soteles 110

Tiberio 74, 77n, 87n, 91-7, 99-100, 101n, 103n, 106n, 118
Timoteo 110-1
Tito 108-9
Tito Sabino 96
Tolomeo I 47n, 110
Tolomeo III 111

Valerio Messalla 85n
Vespasiano 79n, 108-9
Vettio 82n
Vibio Pansa 85n
Vitellio 107, 109
Volusii 90n
Volusio Cesarione 74n, 90
M. Volusio 88, 90

riferimenti alla Prosopografia 3-4n, 6n, 8-9, 12, 44n, 74n, 90n, 107-9n

5. LUOGHI

Aeclanum 108
Africa 27-9, 44-6, 83, 84n, 86-7, 114-5
Alessandria 76-7, 87, 99-101, 108, 110-1, 125
Ambracia 18, 34n, 37n, 40
Andro 47-8, 52n, 59, 124
Apulia 25, 26n, 28-9, 108, 114, 126
Aquileia 25n
Aquitania 27, 29, 115
Arabia 21, 37n,48n
Asia (altre regioni) 20-1, 24, 29, 34-42, 46, 115-6
Asia Minore 18, 20-1, 29, 34-42, 46, 115-6
Atene 6, 9n, 15, 18, 36n, 64, 66n
Attica 14-5, 17, 22, 24, 34n, 35-6, 37n, 38-9, 114
Azio 85, 87-8, 97, 101n, 102, 104, 118

Benevento 109
Beozia 16-7, 24, 35-6, 37n, 38, 40, 54n, 114-5
Bisanzio 16n, 18, 37n
Bitinia 20-1, 35n, 37n
Britannia 26
Bruttium 25n, 28n, 126

Caceres 73
Cagliari 107n
Calabria 25, 26n, 28-9, 114, 126
Calcide 15, 18
Camiro 19
Campania 25, 26, 28, 44-6, 72, 114, 126
Campidoglio 4n, 42n, 72-80, 83, 85, 87-91, 97, 98, 105, 109-110, 118
Campo Marzio 87-9, 95
Caria 3, 20-21, 34n, 35-6, 37n, 38-40, 116
Celtica 27, 29
Chemmi 57
Cheronea 16n, 110
Cicladi 19, 34-6, 37n, 39-40, 43, 54n, 115
Cilicia 20, 35n, 36n, 37n, 82n
Cipro 20-1, 34n, 35, 37n, 38,
Cirenaica 27n, 65n
Cisalpina 76n
Cizico 20n, 35n
Como 81n
Copto 6n
Corcira 17
Cos 36n
Creta 18, 20, 24, 35-7, 38n, 39-40, 50n

Dacia 27-8
Dalmazia 27-8, 90n
Province danubiane 27-9, 44-6, 114
Delo 7-10, 13n, 14, 19, 24, 29n, 30-4, 36, 38, 40, 43-4, 46, 50, 54, 57, 72, 74n, 80, 104, 105, 113-6, 121, 122, 123n, 124-5
Doride 17, 18n

Efeso 20n
Egitto passim
Eleusi 62-6, 68n, 101n, 110-1, 117
Emilia 25, 26n, 28, 29, 84, 114, 126
Epiro 17, 34n, 37n, 40
Eretria 15, 18
Etolia 17
Etruria 25, 26n, 44-6, 107n, 117, 126
Eubea 15, 16n, 17, 24, 34n, 35-6, 37n, 38-40, 54n, 114-5

Focide 17, 24, 35, 37n, 38, 54n, 114, 115
Foro Boario 79
Frigia 20, 35-6, 37n, 38-40, 86n, 116, 126

Galazia 20, 35-7n
Germania 26
Giudea 108

Grecia continentale 14-5, 18-9, 21-4, 29, 34-43, 58, 104-5, 114-5, 121, 126
Grecia insulare 14, 18-24, 29, 34-42, 114-5
Grecia occidentale 17

Iaso 3
Penisola Iberica 26, 28-9, 114
Ios 47-8, 51, 52n, 55-6
Isauria 35-7n
Istria 25-6, 28, 44-6, 115, 117, 126
Italia 25, 27-9, 43-6, 72, 95-6n, 104, 110, 114-8, 125-6

Kyme 47

Lazio 25-6, 28-9, 44-5, 81n, 102, 104, 106-7, 110, 118, 126
Licia 20, 35n, 37n
Lidia 20-1, 34n, 35-6, 37n, 38-40, 116
Liguria 126
Lindo 19, 40
Locride 17, 18, 35, 37n, 38, 40, 54n, 115
Lucania 25n, 126

Macedonia 15, 17, 34n, 35-40, 82n, 114-5
Magnesia 20n, 35n
Mar Tracio 19
Maronea 48n, 59-67, 68n, 117
Mauretania 27
Medinet Madi 66-71, 76n, 117
Mendes 70n
Menfi 42n, 47-60, 63, 65n, 67-8, 104n, 108, 111, 117
Mesia 27-9, 114
Methymna 36n
Misia 20, 35-7n, 38

Narbonese 26, 29, 115
Norico 27-8
Numidia 27, 29, 114

Occidente 26, 28-9, 35, 38, 44-6, 114, 177
Orcomeno 16n
Ostia 3n, 25n, 28

Palestina 77n
Pamfilia 20, 37n
Pannonia 3, 27-8, 114
Peloponneso 17, 35-6, 37n, 38-40
Pikermi 15n
Pisidia 20, 37n
Pompei 4, 25n, 81n, 86n
Ponto 20

Porto 25n, 28, 98
Pozzuoli 72n

Quirinale 79, 89n

Rezia 27n
Rodi 3, 19-20, 24, 35-6, 37-8n, 39-43, 99n, 115
Roma 3-4, 25-9, 31, 44-6, 72-112, 113-119, 126-127

Sannio 26, 28, 115-126
Sardegna 25, 91n, 95, 126-7
Sarmizegetusa 27, 29n
Seleucia 111
Sicilia 25, 28n, 72, 126-7
Sidone 9
Sinope 110
Siracusa 103
Siria 8-9, 21, 31, 37n, 68, 90n, 95, 111, 122-5
Smirne 20n, 36
Sporadi 18, 20, 24, 35-7, 38n, 39-40, 54n, 115

Tanagra 16
Tapso 86
Taso 36n
Tessaglia 17, 34n, 35-6, 37n, 38-40, 54n, 115
Tessalonica 4n, 15n, 16, 18, 24, 36n, 47
Tevere 92
Tiro 8
Tithora 17
Tomi 29, 44n
Tracia 16, 18-9, 24, 34n, 35-40, 54n, 59, 67, 115, 117
Transpadana 25n, 81n, 126
Tripolitania 27

Umbria 26n, 126

Venetia 25-6, 28, 44-6, 68n, 115, 117, 126-7

6. TEMATICHE PRINCIPALI

aretalogie 47-71, 98, 120-121
aspetti regionali del culto isiaco 7-46
assorbimento di altre figure divine 47-59
autori latini e il culto isiaco 102-107, 110-112
combinazione di culti diversi 30-46
corrispondenze non biuni voche 67-71
culto esclusivo 30-46
dea delle donne 1-4
dea madre 4-5
epiteti 37, 45-46
gruppi divini 30-46, 102-107
integrazione del culto isiaco 96-102, 107-110
intepretazione capitolina di Iside 73-75
interpretazione demetriaca di Iside 59-66
invenzione di Sarapide 61, 62, 110-112
molteplicità di nomi divini 66-71
nomi teofori 73n, 83-85, 122-5
partecipazione femminile 7-29
provvedimenti contro il culto isiaco 75-83, 85-96

7. ALTRI CONCETTI

aedituus 107, 109n
agricoltura 51
apoikia 65-6, 117
auguri 75n, 85, 87
Augustus/a 4n, 45-6, 117

Baccanali 75, 77n
barbari 55, 62, 86, 106n
isola dei beati 59
Bubastiacae 3
Bubastium 3, 109
cane 51, 52n, 103-5, 107
canefora 8n, 9
capitales 77n
carattere universale 67-8
cavalieri 90n, 92
censore 75, 78, 83-4, 89
collegi 3, 9, 15, 18n, 20, 36n, 37n, 40, 72, 74n, 75n, 78, 85, 91n, 98n, 108
coniectores isiaci 73n
console 73-6, 78, 80-3, 87n,90, 93, 95,

101
Cristianesimo 2n, 5, 77n, 93n
dèi ctonii 58, 110-2
culti mistici 5, 7, 52, 63, 67, 68n, 69, 75, 97-101, 107, 111, 118, 120

dekadistai 10, 14
piccoli destini 67
donne 2-3, 6-7, 10-29, 113-115, 119-120

edile 77n, 88n, 78, 87, 90
Enueion 85-7
esoterismo 49, 62- 63, 65, 67
evemerismo 50n, 51, 65n, 103
evergetismo 72

famiglia 1n, 2, 4-5, 7-8, 34, 49, 55-56
fertilità 2, 5, 66-7, 117
festa 98, 99n, 100
onori funebri 5-6, 22n, 53

Gemonie 92n, 96n
rispetto dei genitori 63-4
giustizia 55, 56, 62

Hathyr 99-100, 118
Horuslocke 7

ierogamia 60, 61, 98
imperatore 72, 86n, 90n, 92-3, 96-9, 102, 105, 107-8, 116
iniziazioni 55, 63n, 65, 108n
ipermorfismo 120-1
Iseo Campense 54, 75, 77, 79, 87-9, 92n, 96, 97, 100, 108-9, 116, 118-20
Iseo S. Sabina 79-80
Isium Metellinum 73, 75, 79-80, 84, 86-7, 89, 100n, 118

Kikellia 99n

legislazione 49, 63, 66, 75n, 78
lingua 62

manomissione 16-8, 21n, 22, 24, 25n, 113-4
matrimonio 3-4, 49n, 55, 60-1, 97-8n
Mercuriales 74n, 91n
metis 57
misteri 5, 7, 47n, 49, 52, 62-3, 65-6, 67n, 99, 108n
mitologia 5, 59, 105 -6
mondo fisico 57, 58, 59
monetazione 72n, 75, 76n, 78, 108

navigazione 56, 57
nazionalismo 63n, 70n

onirocrite 9
Osiriasti 36n, 40

parentela 49, 50
pastofori 73, 108
patronimici 123-5
politeismo 2-3, 33, 52, 62, 68, 116-7, 119-121
pontefice massimo 75
Posidoniasti 123-4, 125n
prostituzione 94n

quinquennales 74n, 81n

regalità 3n, 49-50, 57n, 60n, 72

sacerdoti 3, 11, 16, 17n, 19, 34, 40-1, 48, 66n, 74, 88, 90, 92-3, 97-8n, 108-11, 115, 123n
sacrifici 56, 77, 97, 109
santuari 7, 12-4, 28, 30n, 31, 33n, 40, 64, 66, 72, 79, 81, 84, 86, 88-9, 95, 97, 109-10, 115, 123
Sarapiasti 9n, 36n, 40
scrittura 49, 52, 62
Senato 72, 75-8, 80-4, 86
sessualità 2n, 3, 6, 55, 62-3, 94, 106n
silenzio 49n, 80, 99n, 102-3, 118
sistro 92, 104n, 106n
soteriologia 5-6, 49n, 57, 67, 125
sotiaco 51-2, 55n, 99n, 117

temena 55-6, 80n, 85, 92
templi 56, 66, 78-9, 80n, 81-2, 84, 86-90, 95, 107n, 118
riflessione teologica 60, 66
teriomorfismo 68n, 70-1, 103-8, 118-20
triumviri 78-9, 82n, 87-8, 95, 100, 102

zetesis 101n